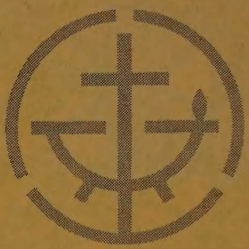
School of Theology at Claremont
1001 1336658

oose library
id South Cal



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

From the library
of
Professor Philip Merlan
1897-1968

Philip Merlan

EI 4

Über Sinn und Sinngebilde
Verstehen und Erklären

von

Heinrich Gomperz, 1873-

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen
1929

Alle Rechte vorbehalten.
Printed in Germany.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Vorbemerkung.

Im Wintersemester 1927/28 sprach ich mit meinen Hörern die Frage nach dem Wesen des „Sinnes“ durch. Einigen von ihnen hab' ich für die scharfe Fassung von Bestimmungsversuchen zu danken, wie sie jetzt in Teil I erörtert werden. Das Ergebnis unsrer Besprechungen ist jetzt in Teil II zusammengefaßt. Doch sah ich bald, daß damit die Bedeutung des Sinnbegriffs für die Erkenntnis noch keineswegs geklärt, daß vielmehr diese Frage nun erst aufzuwerfen sei. Weiteres Nachdenken führte mich zu einem Versuch, sie zu beantworten, den ich, kurz zusammengedrängt, schon am 21. März 1928 der „Kulturwissenschaftlichen Gesellschaft“ vortragen konnte. Im Laufe des Sommers 1928 erhielt dann das Buch seine gegenwärtige Gestalt, doch hat sich die Veröffentlichung aus äußeren Gründen um ein ganzes Jahr verzögert.

Aus dieser Entstehungsgeschichte mag es sich erklären, wenn Teil II vielleicht im Verhältnis zu seiner Bedeutung etwas zu lang und zu ausführlich geraten ist. Darum möcht' ich hier ausdrücklich bemerken, daß das Hauptgewicht dieses Buches für mich auf Teil III liegt. Und zwar nicht etwa auf Abschnitt III b), der vielmehr eine Art von erkenntnistheoretischer Abschweifung darstellt und darum von einem Leser, dessen Augenmerk ausschließlich auf die Hauptfrage gerichtet wäre, etwa sogar überschlagen werden dürfte, vielmehr auf Abschnitt III e), der sich mit der Bedeutung des „Verstehens“ für die Wissenschaft befaßt. Denn darauf war mein Absehen zuletzt gerichtet, ich wollte nicht irgendwelche gänzlich neuen Gedanken in die Erörterung werfen; ich suchte mir selbst darüber klar zu werden, was „Sinn“ und „Verstehen“ eigentlich bedeuten und was sie für die Wissenschaft zu

leisten imstande sind, und wollte die Meinung, die ich mir hierüber gebildet habe, auch etwaigen Lesern schlicht, nüchtern und allgemein verständlich (tunlichst unter Vermeidung von Fremdwörtern überhaupt und des Worts „Struktur“ im besonderen) auseinandersetzen.

Wien, im August 1929.

H. Gomperz.

Inhaltsübersicht.

Seite

I. Fragestellung

a) Einführendes

1. Die Leistung der Naturwissenschaft 1
2. Was sie nicht leistet 1
3. Leistet dies nicht etwa eine auf den „Sinn“ zielende Wissenschaft? 3
4. Das Reich des Sinnes und der Sinngebilde 4
5. Denker, die dies Reich zu erschließen suchten 5

b) Einseitige Versuche, den Begriff des Sinnes zu bestimmen

6. Sinn und Ganzheit 5
7. Sinn und Leben 8
8. Sinn und Wert 9
9. Sinn und fremdes Seelenleben 10
10. Zwischenbemerkung über den Wert solcher Erklärungsversuche 12
11. Sinn und geistiger Gehalt 13
12. Sinn und Ableitbarkeit 15
13. Sinn und Bezeichnung 17
14. Sinn und Zweck 19
15. Sinn und „Auffassung“ überhaupt 21

c) Der Sinn der Welt und des Lebens

16. Gleichwertigkeit der einseitigen Versuche 22

II. Der Sinn

a) Vorbemerkungen

17. Sinn und Verstehen 26
18. Sinn als „gegenständliche Ergänzung“ des Verstehens . 26
19. Sinn als Wert 27
20. „Verstehen“; „Sinngebilde“ 29
21. Wie die folgende Zergliederung des Verstehens gemeint ist 30

b) Sinn und Sinnlosigkeit (Sinnfreiheit, Unsinn, Widersinn)

22. Sinnfreiheit, Unsinn, Widersinn 32
23. Wodurch sie sich unterscheiden 35

c) Der Sinn des Satzes

24. Der Sinn der einzelnen Worte und der Sinn des ganzen Satzes 36

Seite

25. Das Verstehen des Satzes als gliederndes Zusammenfassen und deutendes Bearbeiten 37
26. Notwendigkeit weiterer Erläuterungen 39
27. Was ist ein Ganzes? 39
28. Was heißt „Zusammenfassen“? 43
29. Bedeutung des Zusammenfassens und des Bearbeitens für das Verstehen von Sätzen 45
30. Das Verstehen der einzelnen Worte 47
31. Das Verstehen der einzelnen Worte und des ganzen Satzes 49
32. Sätze muten uns ein bestimmtes Verstehen zu 49
33. Die „Bereitschaft“, zu verstehen 50
34. Streit mehrerer Bereitschaften 51
35. Die Bereitschaft, zu verstehen, muß eine „allgemein menschliche“ sein 52
36. „Inhalt“ und „Form“ eines verständlichen Satzes . . . 54
37. Begriffsbestimmung des „Sinns“ von Sätzen 57

d) Allgemeine Bestimmung des Begriffes „Sinn“

38. Versuchsweise Uebertragung der vorigen Begriffsbestimmung auf Sinngebilde überhaupt 61
39. Das Unsinnige als Attrappe 62
40. Unsinnigkeit von Zeichen 64
41. Unsinnigkeit von Ausrufen und Befehlen 65
42. Unsinnigkeit von Begriffen und Anschauungen 68
43. Unsinnigkeit von Welt und Leben 70
44. Endgültige Bestimmung des Begriffes „Sinn“ 72

e) Rückblick auf die einseitigen Versuche, den Begriff des Sinnes zu bestimmen

45. Nochmals Sinn und Ganzheit 74
46. Nochmals Sinn und Leben 76
47. Nochmals Sinn und Wert 78
48. Nochmals Sinn und fremdes Seelenleben 81
49. Nochmals Sinn und geistiger Gehalt 83
50. Nochmals Sinn und Ableitbarkeit 87
51. Nochmals Sinn und Bezeichnung 88
52. Nochmals Sinn und Zweck 90
53. Nochmals Sinn und „Auffassung“ überhaupt 92

f) „Sinn schlechthin“ und „Sinn als solcher“

54. Das nicht Sinnfreie und das nicht Unsinnige 93
55. „Sinn schlechthin“ und „Sinn als solcher“ 96
56. „Sinngebilde schlechthin“ und „Sinngebilde als solche“ . 96

III. Die Sinngebilde

a) Die Einteilung der Sinngebilde

57. Die Einteilung der Sinngebilde 98

b) Die „Sinngebilde schlechthin“ und die Wirklichkeit

58. Die Welt des ursprünglichen Bewußtseins 100

Seite

59. Die Alltagswelt 101
60. Das Ich 102
61. Ist die Alltagswelt die wirkliche Welt? 103
62. Die Welt des Bewußtseins, die Welt des Alltags, die Welt der Wissenschaft, die Welt „an sich“ 104
63. Ist dies eine Reihe zu- oder abnehmender Wirklichkeit? 105
64. Bedeutet „Wirklichkeit“ unmittelbare Gegebenheit oder Unabhängigkeit vom Ich? 106
65. Nur der letztere Sprachgebrauch entspricht dem allgemein üblichen 109
66. Dann stellt insofern jene Reihe eine solche zunehmender Wirklichkeit dar 116
67. Die Alltagswelt jedenfalls eine wirkliche Welt 117

c) Der Stoff der „Sinngebilde schlechthin“

68. Die Sinngebilde der Alltagswelt bestehen aus körperlichen, seelischen und geistigen Bestandteilen 118
69. Erläuterung an Beispielen 126
70. Die Alltagswelt von der Wissenschaft in die drei Bereiche des Körperlichen, Seelischen und Geistigen zerlegt . . 131
71. Erläuterndes zu dieser Dreiteilung 140
72. Wissenschaftliche Versuche, die drei Bereiche wieder zu verknüpfen 142
73. Halbwissenschaftliche Versuche, die drei Bereiche wieder zu verknüpfen 145
74. Ungenügende Einheit und darum auch fragwürdige Wirklichkeit der Welt der Wissenschaft 146
75. Die Sinngebilde der Alltags- und die der Wissenschaftswelt 152

d) Der Aufbau der „Sinngebilde schlechthin“ und ihr Zusammenhang

76. Das „gut Verständliche“ 153
77. Das Verständliche und das Erklärliche 154
78. Verstehen und Erklären rein geistiger Gebilde und ihrer Zusammenhänge 157
79. Verstehen und Erklären rein seelischer Gebilde und ihrer Zusammenhänge 158
80. Verstehen und Erklären rein körperlicher Gebilde und ihrer Zusammenhänge 162
81. Verstehen und Erklären von Gebilden der Alltagswelt . 164
82. Verstehen und Erklären körperlich-geistiger Gebilde und ihrer Zusammenhänge 165
83. Verstehen und Erklären körperlich-seelischer Gebilde und ihrer Zusammenhänge 168
84. Verstehen und Erklären seelisch-geistiger Gebilde und ihrer Zusammenhänge 175
85. Verstehen und Erklären körperlich-seelisch-geistiger Gebilde und ihrer Zusammenhänge 181

Seite

e) Die „Sinngebilde schlechthin“ und die Wissenschaften
86. Die Bedeutung des Verstehens für die Wissenschaft . 190
87. Die Wissenschaft und die von ihr gewährte seelische Befriedigung 191
88. Die Wissenschaft und die Auffindung unbekannter Tatsachen 196
89. Das Erklären und die Auffindung unbekannter Tatsachen 197
90. Das Erklären in den „Geisteswissenschaften“ 198
91. Sollen wir uns bemühen, nur das Erklärliche verstehen zu wollen? 204
92. Verstehen als Vorstufe des Erklärens 209
93. Das Verstehen des Fremdseelischen und des Naturzweckmäßigen 212
94. Das Verstehen und die Geschichtsschreibung 222
95. Das Verstehen und die „Ansätze“ zur Erklärung . . . 227
96. Einzelwissenschaftliche Erklärung geschichtlicher Vorgänge 229
97. Geschichtliche Gesetze als Durchschnittsgesetze . . . 236
98. Der Einzelne und die Masse 242
99. Die Bedeutung des Verstehens fürs Erkennen, fürs Schaffen und fürs Tun 244
100. Das Verstehen der „Sinngebilde schlechthin“ und der „Sinngebilde als solchen“ 246

f) Die „Sinngebilde als solche“.
101. Der Grundsatz der „Uebersichtlichkeit“ 247
102. Der Grundsatz der „Wahrhaftigkeit“ 248
103. Sinn und Zweckmäßigkeit der „Sinngebilde als solchen“ 252

IV. Abschluß
104. Rückblick auf das Reich des Sinnes und der Sinngebilde 254

Verzeichnis der Eigennamen 256

Druckfehler

S. 42, Z. 19 lies: „. . . groß oder klein ist“.
S. 90, Z. 2 „ : „. . . Innerlicheres wäre;“
S. 92, Z. 5/4 v. u. lies: „. . . eines Auffassungsversuches ist.“

I. Fragestellung.

a) Einführendes.

1. Stolz blickt die Naturwissenschaft unserer Zeit auf ungeheure Erfolge. Beobachtend und folgernd dringt sie in unausdenkbare Fernen, beobachtend und folgernd erfaßt sie das unausdenkbar Kleine. Beides, und dazwischen das uns nah und vertraut Umgebende, legt sie in meßbare Größen auseinander, deckt das feste Verhältnis auf, das zwischen diesen waltet, und vermag so aus dem Einen das Andere, aus dem Bekannten das Unbekannte, aus dem Vergangenen das Künftige zu errechnen. Und das sind nicht bloße Denkmöglichkeiten, Einfälle, die wahr oder falsch sein, von anderen, gleichberechtigten Einfällen abgelöst werden könnten. Die Naturerkenntnis bewährt sich endgültig als solche, indem sie sich fähig zeigt, den mächtigen Bau der Naturbeherrschung zu tragen. Für das Licht wie für den Schall, für die Wirkung der Kraft wie für unsere eigene Fortbewegung schrumpft das Hemmnis, das ehedem räumliche Ferne bot, fast augenscheinlich zusammen. Indem die Natur dem Gesetz, das der Mensch ihr auflegt, gehorcht, bezeugt sie unwidersprechlich, daß dies von ihm erkannte Gesetz in Wahrheit dasselbe ist, das sie selbst in sich trägt.

2. Allein, so ungenügsam ist der Mensch: so unaufhaltsam das Naturerkennen von Erfolg zu Erfolg eilt, sein Verlangen nach Erkenntnis hat es dennoch dreifach enttäuscht.

Naturwissenschaft *erklärt* die einzelne Erscheinung, indem sie sie auf eine schon bekannte *Art* von Erscheinungen zurückführt, indem sie also im Einzelnen ein Allgemeines (eine *Gattung* von Erscheinungen oder Gegenständen, ein *Ge-*

setz ihres Anderswerdens) aufzeigt. Erklärlich ist demnach am Einzelnen nur das, was ihm mit vielen andern Einzelnen gemein ist: gerade das nur diesem einen Einzelnen Eigentümliche, das nur dieses eine Kennzeichnende, also auch alles gerade nur ein einzelnes Ich, ein einzelnes Du, ein einzelnes Er Kennzeichnende, bleibt von jeder solchen Erklärung ausgeschlossen. Sind's aber nicht gerade solch einzelne Ich, Du und Er, mit denen wir uns, wie im Leben, so auch in aller Geschichte, ja in aller Wissenschaft vom Menschen, seinen Leistungen, seiner Bildung und Gesittung befassen? Und muß also nicht solches Wissen, wenn anders es überhaupt möglich sein soll, ein von allem Naturwissen grundsätzlich Verschiedenes sein?

Naturwissenschaft schließt aus Bekanntem, aus Vergangenem auf Unbekanntes, auf Künftiges, indem sie aus den Ergebnissen schon vollzogener Messungen das Ergebnis einer erst zu vollziehenden berechnet. So muß sie aus allen Gegenständen, allen Vorgängen als Kern ein Meßbares, eine Größe schälen. Das sich gleichbleibende Verhältnis einer solchen Größe zur andern heißt sie ein Gesetz, und je klarer sie sich über ihr eignes Wesen ist, desto deutlicher wird's ihr, daß all ihre Grundbegriffe — auch jene des Stoffes, der Kraft, der Arbeit nicht ausgenommen — zuletzt nichts sind als Ausdrücke für solch ein Gesetz, solch ein festes, sich immer auf's Neue einstellendes Größenverhältnis. Messen aber heißt im Grunde Einheiten zählen. Alles also, was nicht aus zählbaren Einheiten besteht, kann von der Naturwissenschaft nicht unmittelbar erfaßt, kann höchstens dem Zähl- und Meßbaren zugeordnet und auf Grund solcher Zuordnung beschrieben und gereiht werden. Dahin aber gehört zuletzt alles, was uns an der Welt und im Leben nahegeht und am Herzen liegt: Duft, Klang, Farbe; Elend, Schuld, Angst; Glück, Liebe, Weisheit. Und nicht nur läßt sich all dies, je wichtiger und wesentlicher es uns erscheint, desto weniger zum Zähl- und Meßbaren in eine feste und genaue Beziehung setzen: selbst wenn diese eine eindeutig bestimmte wäre, so würde doch das, was für unser unmittelbares Gefühl das Erste und Hauptsächliche ist, von der Wissenschaft nur gleichsam auf einem Umweg ergriffen; nur durch Zuordnung zu etwas ganz Anderem, uns an sich Unwichtigem und Unwesentlichem, mithin, sozusagen, nur

„von außen“ vermöchte sie sich dem eigentlichen, dem seelischen und geistigen Gehalt unseres Seins, unseres Lebens zu nähern; darüber, was dieser an sich sein, was er uns bedeuten mag, blieb' ihr jedwede Aussage verwehrt. Ist's also nicht ganz natürlich, hat unser Erkenntnisstreben nicht das Recht, neben dem Wissen von der Natur noch ein andres, ein Wissen von dem Lebendigen, dem Geistigen selbst zu fordern?

Naturwissenschaft leitet das Einzelne aus dem Allgemeinen, die Tatsache aus dem Gesetz, aus der rechnerischen Formel ab: insofern ist das Einzelne, die Tatsache begreiflich, ja notwendig. Und sofern sich auf Grund des Gesetzes, der Formel die Wirkung aus der Ursache berechnen läßt, darf auch sie begreiflich, ja notwendig heißen. Allein die Geltung der Gesetzesformel selbst ist keineswegs notwendig: sie ist eine unter vielen, ja unter unzähligen denkbaren, möglichen Formeln; daß gerade sie, nicht eine der andern gilt, ist ein bloßes Faktum, das anzuerkennen uns keinerlei Denknotwendigkeit, vielmehr einzig und allein die Erfahrung zwingt; und auch zwischen Ursache und Wirkung besteht außer der tatsächlichen, erfahrungsmäßigen Geltung des Gesetzes keinerlei anderes, notwendiges Band. Vorbei also sind die Zeiten, da ein Spinoza, ein Leibniz sich schmeichelten, das Weltgeschehen mit strenger Folgerichtigkeit aus denknotwendigen Vernunftwahrheiten ableiten, in der Ursache den „zureichenden Grund“ der Wirkung aufdecken zu können. Auch in diesem Betracht erweist sich daher die Naturwissenschaft zuletzt als ein Erkennen, das die Dinge nur „von außen“ erfaßt: sie sagt uns, daß, aber nicht, warum, sich dies oder jenes so oder anders verhält. Erklären heißt ihr, Bekanntes auf Unbekanntes, Tatsachen auf allgemeine Gesetze, diese im besten Fall auf noch allgemeinere zurückführen; diese Gesetze aber kann sie zuletzt nur feststellen, kann sie keineswegs selbst begreiflich machen. Unser Erkennen aber verlangt nach mehr als nach bloßem Feststellen, es verlangt nach Verstehen: sollt' es also nicht neben dem erklärenden Wissen von der Natur noch ein andres, ein verstehendes Wissen geben?

3. Ein Wissen vom Einzelnen, vom eigentlich Seelischen und Geistigen und zugleich ein verstehendes Wissen schien nun in den letzten zwanzig Jahren gar manchen der Begriff

des Sinnes zu verheißen. Nicht von den fünf Sinnen, nicht von den Sinnen, die auch den Heiligen in Versuchung führen mögen, ist dabei die Rede, auch nicht von dem „Sinn", in dem sich der Uhrzeiger bewegt. Gemeint ist vielmehr der „Sinn", den wir allem uns unmittelbar Verständlichen zuschreiben, und vor allem jener, der allem verständlich Zusammenhängenden eignet: die Töne einer Weise, die Worte eines Satzes, das Für und Wider einer Ueberlegung haben Sinn und hängen sinnvoll zusammen, obwohl wir doch, indem wir diesen Sinn erfassen, weder ein Einzelnes auf ein Allgemeines zurückführen noch ein Unmeßbares einem Meßbaren zuordnen, am allerwenigsten aber den gesetzmäßigen Zusammenhang zwischen einer Ursache und ihrer Wirkung verfolgen; bringt doch der Ton den Ton, das Wort das Wort, das Für das Wider gar nicht hervor! Gibt's indes solche unmittelbar verständlichen Zusammenhänge nicht-ursächlicher Art, sollten sie nicht den eigentlichen Gegenstand eines von allem Naturwissen verschiedenen und ihm doch ebenbürtigen Erkennens abgeben? Verhalten sich nicht Grund und Folge ganz ähnlich wie Für und Wider, Miß- und Wohlklang wie Ton und Ton, Stimmung und Miene wie Satz und Wort? Und sollten nicht wiederum der Bau und die Leistung eines Lebendigen zusammenhängen wie Grund und Folge, Schuld und Strafe wie Miß- und Wohlklang, eine Zeit und ihr Stil wie Stimmung und Miene? Halten wir also in dem Begriff des Sinnes nicht einen Schlüssel in der Hand, der uns ein Reich des von allem Erklären wesenhaft verschiedenen Verstehens aufschließt — ein Reich, das nun ganz eigentlich das Gebiet jener Erkenntnis wäre, die sich auf das Lebendige und Bewußte als solches, auf Wert und Recht, ja auf die Geschichte, zuletzt auf alles Geistige überhaupt richtet?

4. Kein Zweifel, das Reich des Sinnes und seiner Träger, der Sinngebilde, ist reich an weiten Aussichten und schönen Blicken. Ist's aber auch ebenso fruchtbar wie reizvoll? Sind seine Erzeugnisse so haltbar, daß aus ihnen der Bau so zahlreicher Wissenschaften sich errichten läßt? Und, soweit sie's sind, sind sie nicht etwa auch schon lange bekannt und im Gebrauch — mag sich auch über ihre Herkunft aus jenem Reich bisher ein gewisses Dunkel gebreitet haben? So daß

also die Aufklärung über diese ihre Herkunft zuletzt ein Hauptgewinn wäre, den uns die Erschließung jenes Reichs verspräche?

5. An Windelbands und Rickerts Bemühungen, die Wissenschaft der Geschichte auf einen eignen, von dem Gebiet des Naturerkennens völlig gesonderten Boden zu stellen, brauch' ich hier wohl kaum zu erinnern. Ebensowenig an den Versuch Husserls, Schelers, Nikolai Hartmanns, in den unmittelbar geschauten Wesensmöglichkeiten der Denk-, Seins- und Wertlehre ein besonderes, ihr allein eignes Feld zu eröffnen. Dazu, den Sinnbegriff als Träger verwandter Bestrebungen zu gebrauchen, hat wohl zuerst Dilthey den Anstoß gegeben; vgl. besonders seine Erörterung von „Bedeutung" im „Aufbau der geschichtlichen Welt" (III: Die Kategorien des Lebens, verfaßt 1907—1910, abgedruckt Werke VII, S. 232—245). Ganz eigentlich vom „Sinn" hat dann Spranger vielfach gehandelt: in der Festschrift für Volkelt (1918); in den „Lebensformen"; in der „Psychologie des Jugendalters", zuletzt in den Verhandlungen des 8. internat. psycholog. Kongresses, S. 147 ff. (1926). Bemerkenswert erscheinen mir weiter einige Bemerkungen Hans Pichlers in seiner „Logik der Gemeinschaft" (1924), neuerdings auch in seiner „Logik der Seele" (1927). Auch Othmar Spanns „Kategorienlehre" (1924) hab' ich gelegentlich herangezogen. Erst nach Abschluß meiner Arbeit wurde ich durch Störrings „Streitschrift": „Die Frage der geisteswissenschaftlichen und verstehenden Psychologie" (1928) auf die wertvollen Ausführungen über das „Verstehen" in der Psychopathologie von Jaspers, vor allem aber auf das treffliche Werk von Erismann „Die Eigenart des Geistigen" (Leipzig 1923) aufmerksam, den man ja vielleicht den „Klassiker" des „Verstehens" nennen dürfte. Vermag ich auch Erismanns Zuversicht betreffend den Erkenntniswert des „Verstehens" nicht zu teilen, so fühl' ich mich ihm doch verwandter als Störring, der sich in den Gesichtspunkt seiner Gegner auf keine Weise zu versetzen und das, worum es ihnen zu tun ist, ganz und gar nicht zu würdigen weiß — so wenig, daß man wohl sagen dürfte, er setze ihrer „Psychologie des Verstehens" eine „Psychologie des Nichtverstehens" entgegen. Höchst förderlich endlich, doch schon einigermaßen kritisch gewandt, der Abschnitt „Der Sinnbegriff in der Psychologie" in Karl Bühlers „Krise der Psychologie" (1927). Auch sonst ist gewiß von Philosophen und vielleicht mehr noch von Nichtphilosophen gar Vielerlei über Sinn und Sinngebilde geäußert worden: all das aufzusuchen, zu sichten, zu würdigen wär' eine gewaltige Aufgabe; der ich mich, obgleich sie lohnend sein mag, nicht gewachsen fühle, auch ist mir's ja zuletzt nicht um eine Geschichte des Sinnbegriffs, auch nicht um eine Darstellung der geistigen Bewegungen im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts zu tun.

b) Einseitige Versuche, den Begriff des Sinnes zu bestimmen.

6. Dilthey spricht nicht eigentlich vom „Sinn", vielmehr von der „Bedeutung". Auch bewegt sich seine Untersuchung nur

höchst vorsichtig, tastend, fort. Dennoch hat er eine auch für die Frage nach dem Wesen des Sinnes wichtige Behauptung aufgestellt und sie durch weitere Bemerkungen lehrreich erläutert. Bedeutung, meint er, komme den einzelnen Teilen des Lebens im Verhältnis zum Ganzen zu, und dies Verhältnis sei zu vergleichen dem der einzelnen Töne zur Melodie, der einzelnen Worte zum Satz.

In der Tat liegt der Gedanke außerordentlich nahe, den Sinn eines Gebildes erfassen, es verstehen, heiße entweder, es als Ganzes betrachten, sich den Zusammenhang seiner Teile vor Augen stellen, oder aber, das Gebilde selbst einem umfassenderen Zusammenhang einordnen, es selbst als Teil eines größeren Ganzen begreifen. Und wirklich finden sich bei gar vielen Verfassern Ausdrücke wie „nicht stückhaft, sondern ganzheitlich und sinnvoll", „im Sinnganzen des Gemäldes" u. dgl. (Bühler S. 35 f., S. 71 f.). Auch Othmar Spann etwa geht durchweg von der Voraussetzung aus, „Sinn" sei in der Welt nur dort zu finden, wo ihre „ganzheitliche" Auffassung sich durchführen läßt.

Hat freilich jedes Ganze Sinn? Vielmehr nur jenes, erwidert Pichler (Logik der Gemeinschaft S. 56 ff., Logik der Seele S. 50 ff.), dessen Teile ein und demselben Bildungsgesetz gehorchen, wie das am allerunverkennbarsten bei Zahlenreihen der Fall ist (1 + 1 + 1 + 1 . . . . . , 1 + 1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16 . . . . . usf.).

Kaum mehr besagt die wortreichere Erklärung von Spranger (8. Internat. psychologischer Kongreß S. 148), Sinn habe, „was in einem logisch bestimmten Ganzen (Erkenntnissystem) oder in einem wertbestimmten Ganzen (Wertsystem) gemäß besonderer Aufbaugesetze der betreffenden Stufe als konstituierendes Glied drin steht", was „sowohl für reine Idealgebilde" gelte wie auch „für Wirklichkeits-Gebilde, die unter Idealgebilde als deren Verwirklichungen fallen". Allein wer vermöchte wohl ein „nach besonderen Aufbaugesetzen" aufgebautes Ganzes namhaft zu machen, das trotzdem darum keinen „Sinn" hätte, weil's weder ein „logisch bestimmtes" noch ein „wertbestimmtes" Ganzes wäre? (Uebrigens stelle man sich unter einem „Wertsystem" nichts allzu Erhabenes vor. Oder hat nicht auch das seinen guten „Sinn", wenn der Taschendieb die Aufmerksamkeit des von ihm ins Aug' gefaßten Opfers kunstvoll abzulenken weiß?)

Ueberaus zahlreiche Beispiele lassen sich anführen, für die die Pichlersche, noch zahlreichere, für die wenigstens die Diltheysche Erklärung zutrifft; eine große Gruppe von Fällen freilich scheint auch dieser letzteren hartnäckig zu widerstreben.

Wie Zahlenreihen, so haben auch Kurven einen „Sinn“: die Kreislinie, die Parabel sind uns „verständlich“, und wirklich liegt ihrer Bildung ein einheitliches Gesetz zugrunde; daß es dies sei, was wir, wo nicht erkennen, so doch fühlen, sobald wir ihren Verlauf „verstehen“, klingt von vornherein in hohem Maße glaublich. Doch auch die Gesamtheit aller Gegenstände, die einem und demselben Begriff entsprechen, aller Vorgänge, die einem und demselben Naturgesetz folgen, hat, eben als solche, für uns einen „Sinn“: eben durch ihre Zugehörigkeit zu ein und derselben „Art“ von Dingen oder Erscheinungen werden uns jene Gegenstände, jene Vorgänge, wenigstens bis zu einem gewissen Maße, verständlich. Und was von jeder Kurve, jedem Naturgesetz gilt, das gilt natürlich erst recht von jedem Lebensverlauf: Blühen und Welken, Reifen und Altern erscheinen uns „sinnvoll“; auch sie aber unterliegen in der Tat einem und demselben Gesetz: indem wir's erfassen, meinen wir das pflanzliche wie das tierische, das einzelmenschliche wie das geschichtliche Leben zu „verstehen“.

Aber auch Ton- und Wortreihen, Weisen und Sätze, sind uns verständlich, haben einen Sinn. Ebenso Reihen von seelischen Zuständen (Ueberlegung — Entschluß) und Lebensvorgängen (Angriff — Abwehr). Nicht zuletzt zweckmäßig gebildete, einer bestimmten Leistung dienende Werkzeuge (Uhrwerk). Auch diese alle sind ohne Zweifel Ganze; allein die Behauptung, daß ihre Teile ein und demselben Bildungsgesetz gehorchen, läßt sich doch nicht ohne Künstlichkeit verfechten.

Gewiß läßt sich sagen, die Töne einer Melodie, die Worte eines Satzes dienen dem Ausdruck einer und derselben Stimmung, einunddesselben Gedankens, alle Teile des Uhrwerks sind auf einunddieselbe Leistung hingeordnet. Allein dann liegt's doch näher, der Melodie, dem Satz darum Sinn beizulegen, weil sie Ausdruck, den Werkzeugen darum, weil sie zweckbedingt sind. Und der Versuch, der Erlebnisfolge Ueberlegung — Entschluß, dem Zusammenhang von Angriff und Abwehr je ein einheitliches Bildungsgesetz zugrunde zu legen, müßte vollends gewaltsam enden. In all diesen Erörterungen zeigt sich's immer wieder, daß bei der ausnehmend großen Verwicklung der fraglichen Verhältnisse kaum jemals irgendeine Erklärung für gänzlich undurchführbar gelten kann: das Hauptabsehen des Erklärers muß sich vielmehr gerade darauf richten, nach bestem Vermögen alles Künstliche und Gewaltsame zu vermeiden.

Indes, auch solches gibt's, was zwar verständlich ist, allein gewiß nicht darum, weil's ein Ganzes oder aber Glied eines Ganzen wäre. Dahin gehört jedes Zeichen, jeder Name, jedes

Symbol, jedes Bild, jeder Ausdruck. Kein Zweifel, daß diesen allen Verständlichkeit, Sinn beiwohnen kann; kein Zweifel aber auch, daß es höchst gewaltsam, ja sachwidrig wäre, sie deswegen etwa mit dem Bezeichneten, Benannten, Symbolisierten, Abgebildeten, Ausgedrückten ein Ganzes bilden zu lassen. Ist's doch gerade die eigentümliche Aufgabe des Zeichens, unsere Aufmerksamkeit auf das Bezeichnete zu lenken, so daß es, gerade wenn's seine Aufgabe erfüllt, wenn's uns das Bezeichnete mit höchster Lebhaftigkeit vor Augen stellt, selbst für uns so gut wie gar nicht vorhanden ist.

7. In Diltheys Erklärung liegt noch ein Zweites. Bedeutung, so sagt' er ja, komme den einzelnen Teilen des Lebens im Verhältnis zum Ganzen zu. So wäre sie denn nicht etwas, was einem Ganzen schon als solchem anhaftete: nur innerhalb eines Ganzen, das zugleich einen Lebenszusammenhang darstellt, könnt' es Bedeutung, Bedeutsamkeit geben. Und nahe genug liegt's, eben dies auch für den „Sinn" vorauszusetzen. Auch finden sich bei Bühler (S. 35 f., 46 f.) Andeutungen solcher Art.

Und soviel ist gewiß, daß uns jeder Lebenszusammenhang schon rein als solcher verständlich zu sein, Sinn zu haben scheint: Wachsen und Reifen, Hunger und Sättigung, Ermüdung und Ruhe, Reiz und Beachtung, Angriff und Abwehr, Frage und Antwort, Ueberlegung und Entschluß dünken uns durch das stärkste aller Bande, durch das der Selbstverständlichkeit, aneinander gebunden. Ja noch mehr! Selbst auf entlegenen Gebieten, auf denen sich Lebenszusammenhänge solcher Art höchstens von ferne spiegeln, entsteht doch, sowie nur eine solche Spiegelung sichtbar wird, alsbald der Anschein besonderer Verständlichkeit: wie im Leben Spannung zur Lösung, keineswegs dagegen diese zu jener drängt, so meinen wir auch überall dort etwas vorzugsweise Sinnvolles vor uns zu haben, wo ein Zweifel, ein Widerstreit, ein Mißklang seine Lösung findet.

Und doch vermögen wir auch von diesem Gesichtspunkt aus schwerlich die Gesamtheit alles dessen, was Sinn hat, zu überblicken. Bühler deutet an (S. 82), es gebe „sinnfreie Strukturen, z. B. in der Mathematik". Wer aber möcht' ihm auf diesem Weg bis zu der Behauptung folgen, es gäbe Sätze der

Zahlen- oder der Raumlehre, die „keinen Sinn“ hätten? Und dennoch, wie könnten solche Sätze, sei's auch nur von ferne, einen Lebenszusammenhang spiegeln?

8. In dem Zusammenhang, in dem Dilthey von der „Bedeutung“ handelt, spricht er auch vom „Wert“: die Fähigkeit eines Gegenstandes, uns etwas zu bedeuten, als eine ihm dauernd anhaftende Eigenschaft gedacht, macht seinen Wert aus. So hat denn auch Spranger mehrfach und mit viel Entschiedenheit „Wert“ als die Voraussetzung alles „Sinnes“ bezeichnet: „Sinn ist immer ein Wertbezogenes“ (Lebensformen[4] S. 13, vgl. Festschrift S. 384). Dafür läßt sich anführen: schon für den Einzelnen besteht der „Sinn“ einer Erscheinung, eines Gebildes, eines Ereignisses zuletzt in der „Bedeutung“, die's für ihn hat, und diese richtet sich darnach, wie er's beurteilt, sich dazu verhält, dazu Stellung nimmt; Beurteilung, Verhalten, Stellungnahme aber sind Formen der Wertung; wird aber gar nach einem über das Bewußtsein des Einzelnen hinausgreifenden, nach einem allgemeingiltigen „Sinn“ gefragt, dann muß sich ein solcher zuletzt auf allgemein anerkannte, verbindliche Werte gründen: nur solchem läßt sich ein andrer als ein rein persönlicher „Sinn“ beilegen, was sich, sozusagen, auf die allgemeinen Wertkoordinaten des Daseins beziehen, dem sich zwischen Wahr und Falsch, Herrlich und Abscheulich, Verehrungswürdig und Verächtlich ein Ort anweisen läßt.

Allein, so wohl dies, obenhin angehört, klingen mag, schärferem Aufmerken erweist sich's bald, daß damit den Verwicklungen der Wirklichkeit nicht Rechnung getragen, vielfältig Durcheinandergehendes allzusehr vereinfacht wird. Ob ein Satz wahr oder falsch, mit Gewissem verträglich oder unverträglich ist, mag wohl irgendwie zu seinem Sinn gehören; allein noch sicherer ist's, daß, umgekehrt, eh' der „Sinn“ eines Satzes feststeht, sein Wahr- oder Falschsein, seine Verträglichkeit oder Unverträglichkeit mit anderen Sätzen überhaupt nicht beurteilt werden kann. Ebenso mag wohl, im höchsten Verstande, dem „Sinn“ eines Gedichts, eines Gemäldes auch sein Verhältnis zu irgendwelchen Maßstäben künstlerischer Vollendung wesentlich sein: allein eh' nicht, sei's auch auf eine niedrigere, mehr vorläufige Art, sein Sinn erfaßt ist, solang wir nicht wissen, was der Dichter ausdrücken, der Maler dar-

stellen wollte, kann doch an das Gedicht, das Gemälde jener Maßstab gar nicht angelegt, sein Verhältnis zu ihm auf keine Weise beurteilt werden. Und nicht anders selbst im Sittlichen. Wer möchte wohl leugnen, daß sich uns der „Sinn" eines Verhaltens, einer Tat nicht voll erschließt, solang wir nicht zu sagen wissen, ob sie edel ist oder gemein? Allein gerade um dies sagen zu können, müssen wir sie doch schon bis zu einem gewissen Grad verstanden, ihr irgendeinen, sei's auch nur vorläufigen „Sinn" beigelegt haben. Denn ein rein äußeres Verhalten ist der sittlichen Beurteilung schlechthin entzogen: eine körperliche Berührung etwa muß als Warnung, als Unachtsamkeit, als Rücksichtslosigkeit, als Beleidigung erfaßt, und das heißt, es muß ihr dieser oder jener „Sinn" beigelegt worden sein, damit von ihrer sittlichen Beurteilung nur überhaupt die Rede sein könne. Und damit ist ein Gebiet gestreift, das der Behauptung, „Sinn" sei stets ein Wertbezognes, vielleicht noch entschiedener widerstrebt. In Miene und Gebärde, in Wort und Schrift erfassen wir fremdes seelisches Leben. Jene Ausdruckformen haben für uns „Sinn", soferne wir dies Leben „verstehen", es in uns selbst nachfühlen, nacherleben können. Kommt nun hierbei irgendwie irgendein Wert ins Spiel? Vermögen wir nicht Törichtes und Kluges, Edles und Unedles in gleicher Weise zu verstehen, auch in uns selbst das eine wie das andre nachbildend zu erzeugen?

9. Mit nicht geringer Scheinbarkeit ließe sich der Satz vertreten, gerade in solcher Beziehung auf fremdes Seelenleben liege das Um und Auf alles Verstehens: all das, und nur das, habe „Sinn", was sich als Ausdruck fremden Seelenlebens erfassen läßt. Denn dies gelte ja keineswegs etwa bloß von Mienen, Gebärden, Ausrufen: auch hinter jedem Wort und jedem Satz, hinter jedem Verhalten und jeder Tat, auch hinter jedem Kunstwerk steht ja ein Redender, ein sich Verhaltender, ein Schaffender; der „Sinn" jeder Rede, jeder Tat, jedes Werkes bestehe eben darin, daß sie uns die Meinung, die Absicht, das Erleben ihres Urhebers erschließen; wir verstehen sie, indem wir sie auf diese beziehen. Ja selbst über die vermutlichen Grenzen der Beseeltheit hinaus mag sich das Gebiet des „Sinnes" erstrecken, ohne doch dieser Meinung zu widerstreiten: „fühlen" wir uns doch gar vielfach in Un-

beseeltes „ein", leben nach, was es erleben würde, wenn's beseelt wäre, sehen's, mit einem Wort, so an, als wär' es beseelt. So mag denn auch, wenn sich im Sturm die Aeste biegen, dieser Vorgang für uns seinen doppelten „Sinn" gewinnen, indem wir das in der eigenen Seele mitfühlen, was Sturm wie Baum, wären auch sie beseelt, in sich erleben müßten, wenn jener diesen mit aller Macht zu brechen, dieser jenem den äußersten Widerstand entgegenzusetzen sucht.

Die Behauptung: Verstehen = Nacherleben, ist denn auch wirklich schon vertreten worden. Vgl. Hans Reichner, Experimentelle und kritische Beiträge zur Psychologie des Verstehens, Dissertation, Rostock, 1927. Doch auch schon Jaspers, Psychopathologie, 2. Auflage (1923), S. 19: Verstehen bedeute „von innen gewonnenes Anschauen des Seelischen".

Allein, immer weiter getrieben, führt diese Erklärungsweise doch auf immer größere Schwierigkeiten und gerät endlich vollends ins Gewaltsame, ja ins Widersinnige. Schon ein Name, ein Spruch haben „Sinn" doch nicht bloß insofern, als sie uns die Meinung des Benennenden, des Sprechenden erschließen; sie bezeichnen doch auch eine Sache, einen Sachverhalt: wie sollt' es geschehen, daß diese ihre Bedeutung zu ihrem Verstandenwerden nicht wesentlich gehörte? Und wie ist's mit einem Zeichen, einem Bild? Heißt, das Zeichen „Fahrt frei", das Bildnis eines alten Manns verstehen, wirklich nur: sich von den Gedanken des Weichenstellers, von den Absichten des Malers Rechenschaft geben, heißt's nicht auch, nicht vor allem, sich die Zulässigkeit der weiteren Fahrt vergegenwärtigen, den alten Mann vor sich sehen? Und besteht der „Sinn" eines Uhrwerks wirklich nur in seiner Fähigkeit, uns von den Absichten des Uhrmachers Kunde zu geben, nicht vor allem andern in seiner Eignung, den Ablauf der Zeit zu messen? Am grellsten vielleicht wird das Widersinnige der ersteren Deutung dort beleuchtet, wo sich's um die Zweckdienlichkeit, nicht mehr des künstlich Gefertigten, vielmehr des natürlich Gewachsenen handelt. Die Pflaume hat „Sinn" für den Knaben, sofern er dessen inne wird, daß er sie verzehren kann. Heißt das, er denkt daran, daß Gott sie dazu erschuf? Eine Landschaft hat „Sinn" für den Landmann, sobald er sich in ihr zurechtgefunden, sobald er „verstanden" hat, wohin der Hof gebaut, wo der Same ausgesät, das Vieh geweidet, das Holz geschlagen werden kann; ebendieselbe Landschaft gewinnt „Sinn" für den Kartenzeichner,

sobald's ihm klar wird, wie er sie vermessen und auf der Landkarte wiedergeben muß. Besagt das, daß jener wie dieser in die Absichten eindringen, die der Weltschöpfer mit der Hervorbringung dieses Teilchens des Weltalls verbunden haben mag?

Auch die Frage dürft' aufgeworfen werden, ob denn nur der Ausdruck fremden Seelenlebens und nicht auch eigenes uns als sinnvoll gilt? Vielleicht weicht man aus und erwidert: vielmehr alles Seelenleben überhaupt, weiter aber auch alles, was als dessen Ausdruck erfaßt wird. Wären indes seelische Vorgänge allüberall das eigentlich Sinngebende, müßte dann der Sinn eines Gedankens nicht davon abhängen, von wem, in welchem Zusammenhang, ja in welcher Stimmung er gedacht wird? Allein der Gedanke etwa, „daß Aristoteles nach Anlässen, Platons Lehre zu bestreiten, förmlich sucht", hat ganz genau den gleichen Sinn, ob's nun ich oder ein anderer ist, der dies denkt, was immer der Denkende daraus folgern, ja auch ob's ihm lieb oder leid sein mag.

10. Die Erörterung der Versuche — teils wirklich unternommener, teils doch möglicher Versuche —, den Begriff „Sinn" zu bestimmen und dadurch zu klären, sei hier unterbrochen. Liegt doch die Frage nahe: lohnt sie denn die Mühe? Wie wir ein Wort, also auch das Wort „Sinn", gebrauchen, was wir damit bezeichnen wollen, das steht ja bei uns: warum also nicht dem offenbar vieldeutig verwendeten Ausdruck eine bestimmte Bedeutung verleihen, statt lange und breite Untersuchungen darüber anzustellen, in welchen Bedeutungen er hier oder dort von anderen verwendet worden ist, oder auch nur verwendet werden könnte?

Sicherlich gibt's nicht wenig Wörter, die mehrere, voneinander scharf zu sondernde Bedeutungen haben. Verhält sich's also nicht etwa so auch mit dem Worte „Sinn"? (So z. B. V. Kraft, Mitteilungen d. österr. Instituts für Geschichtsforschung, Erg.-Bd. XI, S. 8 f.). Allein wo der Bedeutungsumfang eines Wortes unscharf, verschwommen ist, handelt sich's zumeist doch um etwas andres. Nämlich um die Bezeichnung einer sehr allgemeinen und darum auch vielgestaltigen Erscheinung, deren mehrfache Verwirklichungsformen oft nur durch wenige gemeinsame Züge miteinander verbunden sind. Diese gemeinsamen Züge mögen jedoch bedeutsam, die ganze Erscheinung mag eine wichtige, wenngleich leicht zu übersehende sein, und dann lohnt's doch gewiß weit mehr, sie aufzusuchen, festzuhalten und zu umgrenzen, als, indem man sie gänzlich aus den Augen läßt, den ihr zugeeigneten Namen an eine einzige unter ihren Formen zu verschwenden, die ja eines sie eigentümlich bezeichnenden Namens ohnehin kaum jemals ermangeln wird.

Je mehr Versuche, den Begriff „Sinn" zu bestimmen, wir demnach prüfen — mag sich auch jeder davon endlich als einseitig erweisen —, desto mehr Seiten dieses Begriffes werden uns vor Augen treten, desto klarer wird's uns werden, wieviel er umfaßt und eine wie allgemeine Erscheinung ihm zugrunde liegt; desto genauer werden wir aber auch die einzelnen Formen dieser Erscheinung kennenlernen und mit der ganzen Fülle der Tatsachen vertraut werden, in denen sie sich verkörpert.

11. In seiner „Psychologie des Jugendalters“ begründet Spranger den „Sinn“ auf die Zusammenhänge des „objektiven Geistes“. Da er damit keinesfalls das meinen kann, was Hegel unter dem „objektiven Geist“ verstand, nämlich den äußeren Niederschlag geistigen Lebens in Recht, Moralität und Sittlichkeit, so fragt man sich, ob er damit nicht sagen wollte, der „Sinn“ einer Erscheinung gründe sich auf ihren „geistigen“ Gehalt, wobei unter „Geist“ der Inbegriff der Inhalte alles Denkens, Wertens, Gebietens zu verstehen wäre? Die Frage ist, wie nähere Ausführungen Sprangers zeigen, zu verneinen. Die Erklärung aber, auf die Sprangers Aeußerungen weisen, liegt nicht fern und verdient eine Prüfung.

Den „Sinn“ eines Worts, eines Satzes wird wohl jedermann zu allererst in dem zu erblicken geneigt sein, was jenes Wort, jener Satz bedeutet. Dies aber ist, wie nichts Körperliches, so auch nichts Seelisches. Denn das Körperliche nehmen wir mit den Sinnen wahr, das Seelische erleben wir unmittelbar im eigenen Bewußtsein, und da ändert sich's von Augenblick zu Augenblick und ist — so nehmen wir an — in jedem von uns ein andres. Was dagegen die Bedeutung eines Worts, eines Satzes — einer Aussage, eines Ausrufs, eines Befehles — ausmacht, das sind Denkbestimmungen, die weder den Sinnen noch dem unmittelbaren Erleben, vielmehr einzig dem Denken zugänglich sind, und deren Leistungskraft, deren Wert gerade darauf ruht, daß sie sich nicht ändern, vielmehr — und nur soweit sie diese Bedingung erfüllen, sind's in Wahrheit Denkbestimmungen — zu allen Zeiten und für uns alle unverändert dieselben bleiben. Wie wollte man auch einen Schluß ziehen, eine Rechnung ausführen, ein Gesetz anwenden, wenn die Begriffe im Schlußsatz nicht mehr dieselben wären, die sie in den Vordersätzen waren, die Zahlen, während mit ihnen gerechnet wird, sich verändern könnten, das Gesetz nicht für alle den gleichen Inhalt hätte? Und nur indem's auf die rein gedanklichen, jeder Veränderung entrückten Bestimmungen bezogen wird, wird auch das Körperliche, das Seelische selbst zum Gegenstand des Denkens: nur was einem bestimmten „Begriff“ entspricht, das erfaßt das Denken als eine bestimmte „Sache“; nur das, was eine bestimmte Aussage aussagt, ist ein bestimmter „Sachverhalt“; und so ist auch nur das ein „Wert“, dem wir in einem bestimmten Ausruf

Ausdruck zu geben, nur das eine Vorschrift (ein Gebot oder Verbot), was wir in einem bestimmten Befehl anzuordnen vermögen. Jedes bestimmte Sein (A ist B — Sachverhalt), jedes bestimmte Gelten (Wie B ist A! — Wert), jedes bestimmte Sollen (A sei B! — Vorschrift) setzt daher unveränderliche Denkbestimmungen voraus und wurzelt insofern — abseits von allem bloß Körperlichen oder bloß Seelischen — in einem dritten, einem rein gedanklichen, rein geistigen Bereiche. Für alle Gedanken wie für alles Gedachte — für Worte, Aussagen, Ausrufe, Befehle, für Sachen, Sachverhalte, Werte, Vorschriften — ist's daher gewiß, daß ihr „Sinn", ihre Bedeutung ihrem gedanklichen, ihrem geistigen Gehalt entquillt. Sollte sich's nicht auch mit allem andern, was „Sinn" hat, ebenso verhalten?

Das Geistige läßt sich auch als das erklären, was fähig ist, Inhalt eines Gedankens, einer Aussage, einer Wertung, eines Befehls zu werden. Dadurch wird's besonders deutlich, wie genau das Verhältnis des Geistigen zum Seelischen dem des Körperlichen zum Seelischen entspricht.

Was wir wahrnehmen, hängt einerseits von unsern leiblichen und seelischen Fähigkeiten, Zuständen, Neigungen ab, andrerseits aber doch auch vom Inhalt anderer Wahrnehmungen: mögen jene beschaffen sein wie immer, unbewölkten blauen Himmel und heftige Regengüsse, prasselnde Flammen und fächelnde Kühle nehmen zugleich und am selben Orte weder die Sinne eines Menschen noch jene mehrerer Menschen wahr. Eben auf Grund dieser Abhängigkeit der Inhalte unserer Wahrnehmungen voneinander legen wir ja jenen Inhalten, diesen Wahrnehmungen gegenüber, eine gewisse Selbständigkeit und Unabhängigkeit bei, und gerade das ist's zuletzt, was wir unter der „Objektivität", der Gegenständlichkeit, des Körperlichen verstehen.

So ist's nun auch mit dem, was wir denken, was wir aussagen, werten, gebieten. Es mag von unsern leiblichen und seelischen Fähigkeiten, Zuständen, Neigungen vielfach abhängen: Widersprechendes vermögen wir dennoch nicht zu denken, ein und dasselbe nicht zugleich zu bejahen und zu verneinen, hoch- und geringzuschätzen, zu gebieten und zu verbieten, anzuerkennen und abzulehnen. Und eben auf Grund dieser Abhängigkeit der Inhalte unseres Denkens, Aussagens, Wertens, Vorschreibens voneinander legen wir diesen Inhalten, unserem Denken, Aussagen, Werten, Vorschreiben gegenüber, eine gewisse Selbständigkeit und Unabhängigkeit bei, und das gerade ist's, was wir zuletzt unter der „Objektivität", der Gegenständlichkeit, des Geistigen verstehen.

Müßig, nun gleich darüber zu streiten, in welchem Sinn alledem, was gedacht, bejaht oder verneint, hoch- oder geringgeschätzt, geboten oder verboten werden kann, allem „Geistigen" also, Sein oder Nichtsein zukomme? (Daß sein Sein keinesfalls ein Sein in demselben Sinn wäre wie das des sinnlich Wahrgenommenen oder das des im eigenen Innern

unmittelbar Erlebten, bedarf keines Beweises). Genug, daß wir das Geistige vorerst einmal gegen das Körperliche und Seelische abzugrenzen, daß wir davon zu reden vermögen und wissen, was damit gemeint ist.

Eins aber ist noch hinzuzusetzen: wie im Bereiche des Körperlichen, so gibt's auch im Bereich des Geistigen nicht bloß Unverträglichkeit, vielmehr auch unlösliche Verknüpfung: was sich der Flamme nähert, wird erhitzt; aus den Grundsätzen von Euklids Raumlehre folgt, daß die Summe der Dreieckswinkel zwei Rechten gleich ist — jenes ein Beispiel für Natur-, dieses für Denknotwendigkeit. Und soviel ist unleugbar, daß das Denknotwendige und darum zwingend Einleuchtende, für eine gewisse Art der Betrachtung zum mindesten, die höchste Steigerung der Verständlichkeit, des „Sinnvollen", darstellt: nirgend tritt uns der „Sinn" so faßlich, gleichsam leibhaft entgegen, als wo uns solch ein unausweichlicher, innerlichst notwendiger Fortgang des Denkens vor Augen liegt. Und auch dies ließe sich nicht ohne Scheinbarkeit zugunsten des Versuchs geltend machen, allen „Sinn" irgendwelcher Erscheinung auf ihren „geistigen" Gehalt zu gründen.

Zuletzt indes erweist sich doch auch dieser Versuch als einseitig. Schon in einer als eßbar beurteilten Pflaume, in einem als brauchbar erkannten Werkzeug läßt sich nur künstlich, ja gewaltsam ein „geistiger" Gehalt finden: mit nicht geringeren Schwierigkeiten in dem — als solches erkannten — Lichtbild eines Menschen, einer Landschaft, eines beliebigen leblosen Gegenstands. Und wie steht's erst um alle Zustände eines in schlichtem Nachempfinden erfaßten fremden Seelenlebens? Sicherlich hat auch das Schleichen, Schreiten, Springen, und zwar nicht nur das eines Menschen, auch das eines Tiers einen „Sinn" für den, der's als Ausdruck der mit ihm verknüpften Spannungs- und Bewegungsgefühle zu deuten weiß; mit welchen Mitteln aber sollt' in diesen ein „geistiger" Gehalt zu entdecken sein?

12. Auch ein dem zuletzt besprochenen verwandter Versuch, den Begriff „Sinn" zu bestimmen, soll nicht unbemerkt bleiben; ist er auch vielleicht noch nicht unternommen worden, so könnte das doch jeden Augenblick geschehen.

Das „Geistige" ist häufig in mehr als einem Sinne — und auf eine gewisse Weise stets — ein Allgemeines. Könnt' nun der „Sinn", die Verständlichkeit des Einzelnen nicht eben darin gelegen sein, daß es sich einem Allgemeinen unterordnen, sich als Einzelverwirklichung eines allgemeinen Begriffs, Naturgesetzes, Werts, Gebots begreifen läßt?

In den Bereich des „Geistigen" fällt alles, was überhaupt gedacht, ausgesagt, gewertet, geboten werden kann. Dies ist zum Teil schon

an sich ein Allgemeines: allgemeine Begriffe, allgemeine Aussagen, allgemeine Werte, allgemeine Vorschriften („Dreieck", „Papagei"; „Wenn 2 Seiten eines Dreiecks und der von ihnen eingeschlossene Winkel gegeben sind . . . ." usf.; „Wohl dem, der seiner Ahnen gern gedenkt!"; „Abspringen verboten!"). Doch ist auch Einzelnes fähig, begriffen, ausgesagt, gewertet, geboten zu werden: einzelne Dinge, Sachverhalte, Güter, Taten (Die Sonne; „Cäsar überschritt den Rubikon"; „Eine ganz abscheuliche Intrige!"; „Rechts um!"). Freilich gehört eine erste Stufe der Allgemeinheit z u m W e s e n alles dessen, was fähig sein soll, den Inhalt eines Begriffs, einer Aussage, eines Ausrufs, eines Befehls abzugeben. Und eben sie unterscheidet's von jenem „rein Tatsächlichen", das allem Begreifen, Aussagen, Ausrufen, Befehlen vorausliegt. Das, was irgendwo und irgendwann in der Natur oder in der Seele selbst vorliegt oder vorgeht, oder auch nur vorliegen oder vorgehen kann, das vermag, in seiner bloßen Tatsächlichkeit, niemand zu begreifen, zu beurteilen, zu werten, anzuordnen; er muß es dazu erst als dies oder jenes näher bestimmen (es sei nun als Dreieck oder als Sonne, als einen Sachverhalt der Raumlehre oder der Geschichte, als Bereitschaft zu gedenken oder als Intrige, als allgemeine Vorschrift oder einzelnen Befehl). Jede solche nähere Bestimmung aber trifft für unzählige Einzeltatsachen zu (auch die Sonne sieht bald so, bald so aus, sie hat jetzt mehr, jetzt weniger Sonnenflecken; Cäsar mochte den Rubikon des Morgens oder des Abends, über eine Brücke oder auf einer Furt überschreiten; was kann nicht alles eine abscheuliche Intrige heißen!; wie verschiedenartig verhält sich nicht, indem sie dem Befehl „Rechts um!" gehorcht, allein schon die Mannschaft einunddesselben Zuges?). Insofern also stellt auch schon jedes Einzelding, jeder Einzelsachverhalt, jedes Einzelgut und jede Einzelvorschrift etwas Allgemeines dar, und ein „Geistiges", dem's an aller und jeder Allgemeinheit fehlte, ist demnach unmöglich.

Freilich, „Verstehen" sollte ja einen Gegensatz bilden zu „Erklären", sollt' es zum mindesten ergänzen; „erklären" aber heißt ja eben: in einem Besonderen ein Allgemeines aufweisen, es aus diesem ableiten. So mögen wir zunächst wohl dem Eindruck zuneigen, das lediglich durch die Naturgesetze geregelte Getriebe „seelenloser" Massenteilchen sei jedem wahrhaften „Verständnis" völlig entzogen. Das bloß Körperliche, sagt denn auch Spranger (Festschrift S. 401), ist sinnlos. Und ebenso sinnlos mag uns dann wohl auch der blinde Leichengehorsam zur höchsten Genauigkeit abgerichteter, tadellos gedrillter Soldaten erscheinen, gerade w e i l er auf nichts anderes abzielt als auf die haargenaue Verwirklichung einer allgemeinen Vorschrift, die uns dann vielleicht auch selbst als eine ebenso „seelenlose" erscheinen wird.

Inzwischen brauchen wir solche aus dem Naturgesetz vollständig ableitbare Massenbewegungen, solch durch die Vor-

schriften der öffentlichen Gewalt völlig bestimmtes Menschenverhalten nur mit einem ganz und gar regellosen und unberechenbaren Durcheinander, mit der vollendeten Unübersichtlichkeit der reinen Willkür zu vergleichen, um uns davon zu überzeugen, daß, gegen diese gehalten, jene doch weitaus „verständlicher" sind, uns unvergleichlich mehr „Sinn" zu enthalten scheinen. Und in der Tat: liegt denn nicht eine gewisse Verwandtschaft, eine gewisse Wesensgemeinschaft zwischen „Verstehen" und „Erklären" sozusagen auf flacher Hand? Kann's denn Zufall sein, daß wir in der Sprache des Alltags die Ausdrücke „Erklären", „Begreifen", „Verstehen" ganz ohne jede scharfe Unterscheidung und Abgrenzung gebrauchen? („Ich kann mir das nicht erklären", „Ich kann das nicht begreifen", „Ich kann das nicht verstehen"). Warum sollt' also nicht wirklich, wenn doch die Eignung eines Einzelnen, sich als die Verwirklichung eines Allgemeinen begreifen zu lassen, es zu einem Erklärlichen macht, eben dies jenes Einzelne auch zu einem Verständlichen und Sinnvollen stempeln?

Allein mag auch eine gewisse Wesensverwandtschaft des Sinnvollen und des Erklärlichen durchaus wahrscheinlich sein, soviel bleibt doch bestehen, daß wir dem Zweckmäßigen, dem Lebendigen, dem Bewußten „Sinn" mit noch ganz anderer Entschiedenheit, in noch ganz anderem Maße zusprechen als dem Zwecklosen, dem Leblosen, dem Bewußtlosen. Das Verhältnis beider zum Allgemeinen aber ist völlig das gleiche: wie dort die allgemeinen Begriffe des Zweckhaften, Lebenden, Bewußten, so finden sich hier die entgegengesetzten verwirklicht. Und „erklärlich" ist, für uns wenigstens, das Zwecklose, Leblose, Bewußtlose immer noch weit eher als sein Gegenteil; die Gesetze, die über jenem walten, sind uns doch zum Teil, jene, die das Zweckgestaltete, das Leben, das Bewußtsein regeln mögen, sind uns so gut wie gar nicht bekannt. Bevorzugen wir dennoch ohne Schwanken dies letztere Gebiet, sobald sichs um die Frage der Sinnhaftigkeit handelt, so weist dies doch auf einen besonderen, einen vermutlich tief im Wesen des „Sinns" gelegenen Grund hin.

13. Mag's nicht immer die Beziehung auf fremdes Seelenleben, auf einen geistigen Gehalt, auf ein übergeordnetes All-

gemeines sein, die einer Erscheinung, einem Gebilde „Sinn“ verleiht, ist nicht vielleicht doch dies allem Sinnhaltigen eigen, daß es auf etwas anderes bezogen, mit anderem Wort also, daß es als Zeichen für ein von ihm selbst Verschiedenes verwandt wird? Dies scheint ja auch die Meinung Bühlers zu sein, der die „intentionale Beziehung“ für ein allem „Sinn“ wesentlich zugehöriges Merkmal erklärt (S. 35 f., 72—75, 103 f.).

Und für außerordentlich zahlreiche Fälle trifft diese Erklärung ohne Zweifel wirklich zu, schon darum, weil sie ja die drei zuletzt besprochenen Erklärungen sämtlich in sich begreift: wo immer etwas als Ausdruck fremden Seelenlebens, wo immer es als Träger eines geistigen Gehalts, wo immer es als Verwirklichung eines Allgemeinen (es sei nun dies Allgemeine ein Begriff, ein Gesetz, ein Wert, eine Vorschrift) betrachtet wird, überdies aber auch noch, wo es als Zeichen, als Bild oder Sinnbild, als Vorstellung oder Erscheinung für ein anderes steht, ja auch dort noch, wo uns (etwa bei der Pflaume, der Landschaft, dem Uhrwerk) schon das Ding den Gebrauch, der Bau die Leistung vorwegnehmend vor Augen stellt, läßt sich sein „Sinn“ als eine „intentionale Beziehung“, als ein Anzeigen, Bedeuten, Vertreten erklären.

Wer auf den Boden dieser Erklärung tritt, dem läge eine Einschränkung nahe: sprechen wir von „Sinn“ nicht bloß dort, wo ein Gröberes, Aeußerlicheres Zeichen für ein Feineres, Innerlicheres ist, insbesondere also dort, wo uns ein Körperliches ein Seelisches oder Geistiges anzuzeigen, zu vertreten scheint?

„Die Relation Sinn soll überall dort als gegeben angenommen werden, wo zweierlei vorhanden ist: ein Aeußeres und ein Inneres, ein Zeichen und ein Gemeintes, und wo zwischen diesen beiden Gegenständen die Beziehung besteht, daß . . . . . auf Grund der Wahrnehmung des ersten der zweite verstanden werden kann . . . . .“ (H. Freyer, Theorie des objektiven Geistes, 1923, S. 14). Wo ich „ . . . . . “ setzte, heißt es bei Freyer: „vom Strukturzusammenhang der menschlichen Seele aus“ — „Zeichen“, von denen ich nicht zu sagen wüßte, was mit ihnen „gemeint“ sein mag.

Diese Auffassung läßt sich doch nicht bis zum Ende durchführen. Der Sinn des flächenhaften Lichtbilds ist es, Zeichen für das vollkörperliche (also auch gröbere, körperhaftere) Urbild zu sein. Aber auch Gedanken werden sinnlos, sobald sie der Anwendbarkeit auf Wirkliches, Anschauliches entbehren: mithin gehört zum „Sinn“ des Geistigen gerade auch dies,

verallgemeinerndes, zusammenfassendes Zeichen für Körperliches und Seelisches zu sein.

Allein, auch hievon abgesehen, der also umgrenzte Begriff des „Sinnes" erweist sich als zu eng. Wenn nur Zeichen Sinn haben, — ist denn alles Bezeichnete als solches sinnlos? Das kann z. B. für Seelisches wie für Geistiges unmöglich zutreffen. In der Tat gibt's Zusammenhänge, die als solche Sinn haben, verstanden werden. Folgt auf das Ausschreiten das Niedersetzen des Fußes, auf den Angriff die Abwehr, auf den Septakkord der Dreiklang, auf die Ueberlegung der Entschluß, aus den beiden Vordersätzen der Schlußsatz, so leuchtet jede solche Folge aus sich selbst unmittelbar ein, ist uns ohne weiteres verständlich, erschließt uns ihren Sinn, obwohl doch hier von irgendeinem Anzeigen, Bedeuten, Vertreten, von irgendwelcher „intentionalen Beziehung" keineswegs die Rede ist. So allgemein die soeben erörterte Erklärung anmutet, offenbar ist sie doch immer noch nicht allgemein genug.

14. Spranger begründete allen „Sinn" auf Zusammenhänge des „objektiven Geistes". Sieht man näher zu, so meint er damit Zusammenhänge einer unbewußten, die gesamte Wirklichkeit durchwaltenden Zweckmäßigkeit. Mag man nun an eine solche glauben oder nicht, auf jeden Fall hat Bühler recht daran getan, diese unbewußte durch die Zweckmäßigkeit überhaupt zu ersetzen (S. 32, 47, 127, 131, 133, 137). Denn wenn die Absichten des Weltgeists den von ihm angewandten Mitteln und Veranstaltungen „Sinn" verleihen, warum soll — sei's auch in kleineren Maßstäben — eben dies nicht auch von den Absichten des Menschengeistes gelten? Wenn der „Sinn" des Spiels darin besteht, Anlagen und Fähigkeiten auszubilden, die sich späterhin als lebensfördernd erweisen werden, warum soll eben darin nicht auch der „Sinn" der von einem Erzieher angeordneten Uebungen, der von ihm gesetzten Aufgaben bestehen? So daß also, wie's ja auch Bühler meint, die Gleichung Sinn=Zweck zu Recht bestünde, ganz ohne Rücksicht darauf, ob dabei von einem bewußten oder unbewußten, von einem vom Menschen- oder vom Weltgeist gesetzten Zweck die Rede ist.

Wirklich läßt sich „Sinn" überall dort, wo er sich einer „intentionalen Beziehung" gleichsetzen ließ, auch = Zweck

setzen. Und zwar ganz ungezwungen da, wo das „Zeichen“ mit Bewußtsein und Absicht *als* Zeichen gebraucht wird: hier wird ja, wer das Zeichen als Zeichen deutet, auch dem Zweck dieser Setzung gerecht. So verwirklicht, um dies wenigstens durch *ein* Beispiel zu verdeutlichen, wer einen Namen als Bezeichnung eines bestimmten Gegenstands erfaßt — und dadurch eben erfaßt er ja auch dessen „Sinn“, — damit zugleich die Absicht dessen, der den Namen eben zu dem Zweck ausgesprochen hat, um mit ihm jenen Gegenstand zu bezeichnen. Wie aber ist's, wo das Zeichen nicht absichtlich etwas „kundgibt“, vielmehr — wie etwa ein unwillkürlich ausgestoßener Schmerzenslaut — nur ganz absichtslos etwas „ausdrückt“? Hier muß Bühler zu der Auskunft greifen, darauf hinzuweisen, daß doch auch ein solcher Schmerzensruf zweckmäßig ist, sofern er's nämlich dem, der sich den innern Zustand des Rufenden vergegenwärtigen möchte, ermöglicht, dies auch wirklich zu tun. Daß diese Betrachtungsweise eine naheliegende, von jeder Künstlichkeit freie sei, ließe sich bezweifeln; doch kommt darauf nicht allzuviel an. Denn mag sie's auch sein — daran ändert sich nichts, daß in sehr zahlreichen Fällen, in denen etwas, was „Sinn“ hat, sich *nicht* als Zeichen auffassen läßt, es auch *nicht* als Mittel zu einem Zweck begriffen werden kann. In vielen Fällen zwar wird — ganz natürlicherweise — ein sinnvoller, d. h. unmittelbar verständlicher Bewußtseins- oder Lebenszusammenhang sich auch als Zweckzusammenhang darstellen lassen: der Entschluß darf der Zweck der ihm vorangehenden Ueberlegung heißen, und daß auf den Angriff die Abwehr folgt, ist dem Zweck der Lebenserhaltung durchaus gemäß. Allein wie ist's, wenn ein trauriges Schicksal den unbeteiligten Betrachter zu Tränen rührt, Widerwärtigkeiten unsern Nächsten in Zorn versetzen, ihm Schimpfreden eingeben, äußerstenfalls ihn sogar zur Selbstvernichtung treiben? All das ist durchaus „verständlich“ und „sinnvoll“; daß es aber einem Zweck diene, wird auch jener nur ungern behaupten, der's grundsätzlich nicht ablehnt, sich auf Sprangers „objektiven Geist“ zu berufen. Und welchem Zwecke dient's, daß aus den Vordersätzen der Schlußsatz folgt?

Doch selbst wenn alles, was Sinn hat, auch einem Zwecke diente, wären deshalb Sinn und Zweck inhaltsgleiche Begriffe? Müßte man nicht vielmehr trotzdem voraussetzen, daß sich

beide auf zwei verschiedene Seiten einunderselben Sache beziehen, sich mithin zueinander etwa so verhalten wie die Gleichheit der Dreiecksseiten zu jener der Dreieckswinkel? Alle gleichwinkeligen Dreiecke sind auch gleichseitige Dreiecke; allein trotzdem bezeichnet „Gleichwinkligkeit" nicht dieselbe Eigenschaft eben dieser Dreiecke wie „Gleichseitigkeit". So dürfte allem Vermuten nach, selbst wenn alles Sinnvolle auch zweckmäßig wäre, „Sinn" doch immer noch etwas andres bedeuten als „Zweck".

15. Ungeduldig mag man endlich fragen: besteht der „Sinn" einer Erscheinung nicht am Ende bloß darin, daß wir uns bei ihr irgend etwas Bestimmtes denken, sie auf irgendeine bestimmte Art auffassen? Heißt, ein Ding verstehen, nicht zuletzt, es als etwas Bestimmtes verstehen? Und fällt also der „Sinn", den etwas für uns „hat", nicht ganz einfach mit jenem zusammen, den wir ihm zuerkennen, den wir ihm „geben"?

Offenbar kommt dieser Bestimmungsversuch dem Begriff des „Sinnes" schon ziemlich nahe. Nur dürfte man, auch wenn er ins Schwarze träfe, nicht vergessen, daß er die Frage völlig offen läßt, inwieweit der „Sinn", den wir einer Erscheinung zu leihen vermögen, durch ihre Beschaffenheit bedingt sein mag? So daß also der Satz, alles habe für uns den Sinn, den wir ihm geben — mag er nun richtig oder falsch sein —, doch keinesfalls mit dem andern zusammenfällt, welchen Sinn etwas für uns habe, das hänge ganz allein von unserer Willkür ab.

Indes, umfaßten die bisher besprochenen Begriffsbestimmungen von „Sinn" zu wenig, so scheint diese doch wieder allzuweit auszugreifen. Das zeigt die folgende Erwägung. Dem Sinn ist der Unsinn entgegengesetzt, nicht so zwar, als bestünde der Sinn eines Gebildes, eines Satzes etwa, zur Gänze darin, kein Unsinn zu sein, immerhin aber doch so, daß dieses Merkmal, kein Unsinn zu sein, in seinen Sinn als wesentliches Bestandstück eingeht: „Dieser Satz ist kein Unsinn, sondern hat diesen und jenen Sinn." Dem Auffassen dagegen ist lediglich das Nichtauffassen entgegengesetzt — dem Verhalten, das einer Erscheinung einen Sinn leiht, das andere, das ihr keinen leiht. Etwas, das nicht aufgefaßt, dem kein Sinn geliehen wurde, ist aber deswegen doch noch kein Unsinn. Sofern's also zum

Wesen des Sinns gehört, kein Unsinn zu sein, vermag die jetzt zu prüfende Erklärung von diesem Wesen offenbar nicht Rechenschaft zu geben.

In noch grellere Beleuchtung rückt das soeben Ausgeführte durch die Beobachtung, daß der Unsinn zum Lachen reizt, irgendwie also dem Komischen verwandt ist, so daß sich dann auch, ihm gegenüber, der Sinn ganz von selbst auf die Seite des Ernstes stellt. Was aber soll daran, daß wir eine Erscheinung *nicht* auffassen, ihr *keinen* Sinn leihen, komisch sein, zum Lachen reizen? Eben dies Merkmal jedes Sinnes aber, nicht (auf die für jeden Unsinn bezeichnende Art) zum Lachen zu reizen, oder, wie man sich auch ausdrücken darf, ein „ernster Sinn" zu sein, ist's, dem die Erklärung Sinn = Auffassung auf keine Weise gerecht wird.

Daß „Sinn" und „Komik" nicht zwei einander unbedingt ausschließende Gegensätze sind, daß auch solches, was einen Sinn hat, komisch wirken, und daß auch umgekehrt, wie der Witz, das Scherzgedicht, die Komödie beweisen, auch das Komische einen Sinn haben kann, ja daß auch der Begriff der Komik, ja selbst der des Unsinns, einen Sinn hat, — all das ist besonderer Hervorhebung wohl kaum bedürftig.

c) Der Sinn der Welt und des Lebens.

16. Neun Versuche, den Begriff des Sinnes zu bestimmen, wurden hier erörtert. Keineswegs etwa bloß zu dem Zweck, um sie alle als unzulänglich zu erweisen. Vielmehr sollt' ein jeder dieser Versuche Licht auf eine Seite dieses Begriffes werfen, die an ihm in der Tat hervorzutreten vermag. Daß dem wirklich so ist, daß der Begriff des Sinnes all jene neun Seiten wirklich aufweist, dies werde nun hier noch an einem eindrucksvollen Beispiel erläutert.

Eine Gruppe von Fragen gibt's, die dem Philosophen immer wieder gestellt werden: der Laie denkt wohl, sich mit ihnen zu befassen, sei im Grunde das Hauptgeschäft der Philosophie, und in der Tat sind's zuletzt die höchsten Fragen, die ihr je gestellt werden können: Hat die Welt, hat das Leben einen Sinn, und, wenn's einen gibt, welcher ist es?

Was wird nun hier unter „Sinn" verstanden? Welcher unter jenen neun Begriffsbestimmungen entspricht der Gebrauch, der hier von diesem Begriffe gemacht wird? Es zeigt sich, daß jene Fragen mit Fug aufgeworfen werden können, mag man nun „Sinn" der einen oder der anderen jener neun Begriffsbe-

stimmungen gemäß erklären: in allen neun Fällen bleiben sie verständlich, in gewissem Sinne berechtigt und — vielleicht — unlösbar.

Wer jene Fragen stellt, kann erstens meinen: sind Welt und Leben einheitliche Ganze? Läßt sich der Zusammenhang ihrer Teile überblicken? Oder lassen sie selbst als Teile sich einem in sich zusammenhängenden höheren Ganzen eingliedern? Und weisen sie selbst oder weist dies höhere Ganze ein einheitliches Bildungsgesetz auf? Kein Zweifel, daß, wenn sich's so verhielte, von einem Sinn der Welt, des Lebens, mit Recht gesprochen werden dürfte.

Es kann jedoch zweitens auch gemeint sein: stellt die Welt, stellt das Leben einen einheitlichen Lebenszusammenhang dar? Hängen die einzelnen Abschnitte des Welt- und des Lebensgeschehens in derselben Weise zusammen wie Hunger und Sättigung, Ermüdung und Ruhe, Angriff und Abwehr, Blüte und Frucht? Läßt sich insbesondere an diesem Geschehen eine bestimmte Richtung aufweisen, ein Wachsen und Reifen, oder doch ein Altern und Welken, oder aber gar ein Fortgang wie von der Frage zur Antwort, von der Spannung zur Lösung? Ließe sich etwas derart dartun, dann dürften wir wohl mit noch ganz anderer Entschiedenheit behaupten, daß ein Sinn Welt und Leben durchwalte.

Nicht minder kann jedoch drittens gemeint sein: hat die Welt, hat das Leben einen Wert? Denn ließe sich dies zeigen, dann hätten sie, daran gibt's keinen Zweifel, auch einen Sinn.

Allein auch darauf mögen jene Fragen viertens zielen, ob Welt und Leben nicht Ausdruck eines fremden, von unserm eigenen, bewußten verschiedenen Seelenlebens seien? Es könnte das ein göttliches Bewußtsein oder das eines Welt-Ich, eines Welt-Geists sein, Pflanzen und Bächen, der Erde und den Gestirnen könnt' eine Seele innewohnen, Götter und Geister könnten uns umschweben, die Dauer unseres eignen Bewußtseins und desjenigen unserer Mitgeschöpfe mag sich in die Vergangenheit oder in die Zukunft unbegrenzt erstrecken, — möcht' es sich nun so oder so verhalten, in all diesen Fällen dürften wir mit Recht von einem „Sinn" der Welt und des Lebens reden.

Allein die gestellten Fragen mögen fünftens sich auch auf den geistigen Gehalt der Welt wie des Lebens richten: liegen

ihnen irgendwelche „Ideen“ zugrunde? Sprechen sich in ihnen ewige Wahrheiten aus? Sind Welt und Leben nur Sinnbilder zeitlos gültiger Werte? Gehorchen sie unwandelbaren Gesetzen? Trifft von alledem auch nur eines zu, dann dürfen wir jene Fragen mit Zuversicht bejahen.

Doch auch etwas ganz anderes kann sechstens gemeint sein: läßt sich die Welt, läßt sich das Leben als ganzes erklären? Sind sie je durch einen allgemeinen Begriff zu erfassen? Sind's nur einzelne Proben einer allgemeinen Gattung? Läßt sich das Welt- wie das Lebensgeschehen seinem ganzen Verlauf nach auf ein allgemeines Gesetz zurückführen, ja aus ihm ableiten und berechnen? Wäre dem so, vielleicht würden dadurch nicht alle Erwartungen solcher erfüllt, die jene Fragen aufzuwerfen pflegen; allein unvergleichlich mehr Sinn wär' doch auch in diesem Falle der Welt und dem Leben ohne Zweifel zuzuerkennen als in jenem andern, in dem sich beide als ein ganz und gar Unerklärliches, Unableitbares, Unberechenbares erwiesen.

Siebentens mag die gestellte Frage bedeuten: Sind Welt und Leben Zeichen für etwas andres? Stellen sie etwa nur ein Anzeichen, ein Bild oder Sinnbild, einen Ausdruck, die Vorstellung oder Erscheinung eines Anderen, Wahreren, Höheren dar? Kein Zweifel, wahrlich, daß, wenn's sich so verhält, Welt und Leben in hohem Maße sinnvoll sind.

Und ist's nicht klar, daß die Frage: Haben Welt und Leben einen Sinn? achtens auch soviel wie die andere bedeuten kann: Haben Welt und Leben einen Zweck? Wo ein Zweck, da ein Sinn. Wüßten wir, wozu die Welt, wozu das Leben gut ist, dann wären wir auch darüber, ob sie einen Sinn haben, gewiß nicht mehr im Zweifel.

Allein die Frage: Haben Welt und Leben einen Sinn? mag nun neuntens auch ganz schlicht bedeuten: Läßt sich bei ihnen überhaupt etwas denken? Lassen sie überhaupt eine einheitliche Auffassung zu? Lassen sie sich nur überhaupt irgendwie verstehen? Wär's auch nur so, so dürfte man immer noch behaupten, sie hätten einen Sinn; denn völlig sinnlos wären sie doch nur dann, wenn sich alles und jedes Denken, Auffassen und Verstehen der Welt wie des Lebens als ganz und gar unmöglich erwiese.

Ein Ganzes, ein Lebendiges, ein Wertvolles, ein Ausdruck

von Seelischem, von Geistigem, ein Zeichen, ein Zweckmäßiges, überhaupt irgendeiner Auffassung und Deutung fähig zu sein, — all das erschöpft zwar nicht den Inhalt des Sinnbegriffs, allein es macht ihn doch zum großen Teil aus, und wer ihn noch treffender und genauer bestimmen möchte, der muß es erklären können, weshalb und inwieferne jedes jener neun Merkmale ihm wesentlich ist.

II. Der Sinn.

a) Vorbemerkungen.

17. „Sinn hat alles, was man verstehen kann“ (Bühler S. 82). Anders ausgedrückt: Sinn wird erfaßt durch Verstehen — wie Licht durch Helligkeitsempfindungen, logische Notwendigkeit durch das Erlebnis des Denkzwangs, Unsittlichkeit durch das Gefühl der Mißbilligung. Damit ist gemeint: gäb's keine Helligkeitsempfindungen, keinen Denkzwang, keine Mißbilligung, so wüßten wir nichts von Licht, logischer Notwendigkeit, Unsittlichkeit. Uns also erschließen sich diese Erscheinungen nur durch Vermittlung jener Erlebnisse. Und so erschließt sich denn uns auch Sinn nur durch Vermittlung des Verstehens.

Selbst Nikolai Hartmann, der schärfste Gegner alles „Psychologismus“, gesteht doch, ja behauptet's selbst mit Nachdruck, daß für uns die Werte nur im Wertgefühl zugänglich sind. Im übrigen ist ja die Absicht der folgenden Untersuchungen gewiß keine „psychologistische“: die Zergliederung des „Verstehens“ soll gerade dem Zweck dienen, zu ermitteln, wie ein Gebilde beschaffen sein muß, um verstanden werden, daher auch Sinn haben, ein Sinngebilde sein zu können.

18. Damit soll nicht behauptet sein, daß auch nur für unser Erleben „Sinn“ dasselbe sei wie „Verstehen“. Er bildet vielmehr — so möcht' ich mich am liebsten ausdrücken — dessen „gegenständliche Ergänzung“. D. h. er verhält sich zu ihm wie Härte oder Widerstand zur Hemmung unserer eigenen Bewegung, wie fremder Angriff zu eigener Abwehr, wie fremde Verächtlichkeit oder Niedertracht zu eigener Verachtung oder Empörung. Auch in all diesen Fällen nämlich gilt das vorhin Gesagte: würden nicht eigene Bewegungen gehemmt, so wüßten wir nichts von der Härte, dem Widerstand fremder Körper; von einer fremden, von außen auf uns eindringenden Kraft hätten wir keinerlei Begriff, vermöchten wir ihr nicht die eigene

Gegenwirkung, den eigenen Widerstand entgegenzusetzen; nie wär' ein Mensch auf den Gedanken verfallen, daß es so etwas wie Verächtlichkeit oder Niedertracht gebe, hätt' er nicht das Erlebnis der Verachtung oder der Empörung gehabt. Und dennoch, mag auch die Seelenkunde sich darüber vielleicht noch nicht mit aller wünschenswerten Deutlichkeit erklärt haben, es ist nun einmal so, daß, nach dem Zeugnis unsres Erlebens selbst, Härte etwas anderes ist als ein etwa in den uns hemmenden Gegenstand hinausversetztes Hemmungserlebnis, die auf uns einwirkende Kraft etwas anderes als das etwa in einen äußeren Gegenstand verlegte Erlebnis unserer Gegenwirkung, Verächtlichkeit oder Niedertracht etwas anderes als die etwa einer fremden Person „eingelegte" Verachtung oder Empörung. Vielmehr besitzen wir die merkwürdige Fähigkeit, durch Vermittlung eines eigenen Erlebnisses und gleichsam „durch" dieses „hindurch" auch eine bestimmte Beschaffenheit eines anderen, von uns verschiedenen Gegenstands zu erleben, und dies eben ist's, was ich die „gegenständliche Ergänzung" jenes Erlebnisses nennen möchte. In eben diesem Sinn aber darf nun wohl auch behauptet werden, „Sinn" sei die „gegenständliche Ergänzung" zu „Verstehen".

19. „Sinn" ist ein „Wert". Das besagt auf der einen Seite, daß er seinem Gegenteil, der Sinnlosigkeit, vorgezogen wird, zu einem Ausruf der Befriedigung — in diesem Fall zu dem Ruf: „Wie sinnvoll!, Wie verständlich!" — Anlaß geben kann. Allein es besagt, auf der anderen Seite, hierüber hinaus auch noch dies, daß „Sinn" als etwas nicht bloß für diesen oder jenen, vielmehr als etwas „an sich" Bestehendes erlebt wird: ein Satz z. B. — so meinen wir's — erscheint nicht bloß mir oder dir, sondern er ist, „an und für sich", sinnvoll oder sinnlos. Dieses „an sich" bedeutet nun, näher ins Aug' gefaßt, eigentlich das folgende. Wir gebrauchen diesen Ausdruck überall dort, wo wir überzeugt sind, daß etwas, was wir erleben, „unter hinreichend günstigen Bedingungen" auch von jedem andern erlebt werden kann. (Daneben freilich — doch ist das vielleicht grundsätzlich weniger bedeutsam — auch dort, wo wir überzeugt sind, etwas, was wir, derzeit oder überhaupt, nicht erleben, könnte doch „unter hinreichend günstigen Bedingungen" sowohl von uns selbst als auch

von allen andern erlebt werden). So bestehen etwa die Gegenstände der Natur (im Gegensatze zu denen einer Traum- oder Wahnwelt) „an sich". D. h. zuletzt: nicht nur wir sehen sie, auch jeder andere kann sie sehen. Zwar sieht sie der Blinde nicht, der Farbenblinde oder auch der Kurzsichtige doch nicht so, wie wir sie sehen. Allein diese stellen eben ihre Beobachtung nicht „unter hinreichend günstigen Bedingungen" an: bewaffnet der Kurzsichtige sein Aug' mit einer Brille, kann der Farbenblinde oder auch der gänzlich Erblindete „genesen" oder „geheilt" werden, dann sehen sie ebendas, was wir sehen. Dies gilt aber auch von dem, was wir durch das Fernrohr, oder auch durch das Nahrohr, sehen: es besteht „an sich", weil es „unter hinreichend günstigen Bedingungen", nämlich ebenfalls durch ein Fern- oder durch ein Nahrohr, auch jeder andere sieht. Und nicht anders steht's um jeden gedanklich zwingenden Beweis, ja um jede verwickelte Wahrheit der Zahlen- oder der Raumlehre: sie sind „an sich" gültig, weil sie nicht nur uns selbst, vielmehr „unter hinreichend günstigen Bedingungen", nämlich bei der erforderlichen Schulung, Begabung und geistigen Anspannung, ebenso auch allen andern als zwingend, als einleuchtend erscheinen. Und wiederum nicht anders im Sittlichen: dieses oder jenes Verhalten „erscheint" nicht bloß uns als edel oder gemein, es „ist", „an sich", das eine oder das andre; d. h. aber zuletzt: es ist so auch für jeden andern, der über die Tatsachen „hinreichend" unterrichtet und dessen sittliches Gefühl „hinreichend" ausgebildet ist. Und genau dies ist nun auch gemeint, wenn wir von einem Satze sagen, er „habe", „an sich", Sinn: wer von ihm „unter hinreichend günstigen Bedingungen", nämlich bei „hinreichender" Vorbildung, „hinreichender" Aufmerksamkeit usw. Kenntnis nimmt, dem wird er sinnvoll erscheinen. Es ist demnach keineswegs unberechtigt, wenn jemand sagt: „Diese Ausführungen verstehe ich zwar nicht, unter hinreichend günstigen Bedingungen aber mögen sie wohl verständlich sein."

Schon aus dem Dargelegten erhellt, daß „hinreichend günstige Bedingungen" keineswegs für die Mehrheit aller Mitglieder einer gesellschaftlichen Gruppe verwirklicht sein müssen: nur eine kleine Minderheit unter ihnen vermag ja verwickelte Wahrheiten der Zahlen- oder der Raumlehre zu fassen. Das Zahlenverhältnis kann sich aber in gewissen Fällen zuungunsten der den „Wert" Erfassenden noch weiter verschieben. Im äußersten Falle mag ein neuer sittlicher Wert — die

„Schonung" der Kleintiere etwa — vorerst nur einem sittlichen Erneuerer sich erschließen. Trotzdem erfaßt er ihn als einen „an sich" bestehenden, mit nichten bloß als eine Forderung seines persönlichen sittlichen Gefühls. Denn er ist überzeugt, daß „unter hinreichend günstigen Bedingungen", etwa: auf die Berechtigung dieser Forderung einmal hingewiesen, oder auch: einer besonderen Erleuchtung gewürdigt, auch alle andren mit ihm in diesem Gefühl übereinstimmen werden. Und ganz ebenso mag, naturgemäß, auch ein Einzelner etwas erstmals als sinnvoll erfassen, was zur Zeit noch allen andern als unsinnig gilt; so etwa mag es ja dem Herakleitos mit dem „Zusammenfallen der Gegensätze" ergangen sein. Er war trotzdem von der Ueberzeugung innig durchdrungen, daß eben dies, „an sich", der tiefste Sinn alles Weltgeschehens „sei": er zweifelte eben nicht daran, daß sich dieser Sinn auch jedem andern erschließen werde, der sich mit der Wahrheit der „Lehre" hinreichend durchdringe.

20. Denkt man sich das „Verstehen" als einen in der Zeit verlaufenden Vorgang, so hebt dieser mit einem „Unverstandenen" an, um endlich bei einem „Verstandenen" anzulangen. Jenes wäre dann „noch sinnlos", dieses hätte „schon einen Sinn". Annäherungsweise und beiläufig möge das „Unverstandene" etwa durch einen Wortklang erläutert werden, wie er dem Ohr eines der Sprache Unkundigen klingt; das „Verstandene" durch ebendenselben Wortklang, wie er sich dem der Bedeutung des Wortes Kundigen darstellt. Für den des Griechischen Unkundigen ist οὐρανός „sinnlos"; für den, der Griechisch versteht, hat es (fast) denselben Sinn wie unser „Himmel". Weitere Beispiele wären für das „Unverstandene": ein Nebeneinander von Farbenflecken auf einer Leinwand; gewisse Bewegungen der Gesichtsmuskel und der Gesichtshaut; ein Durcheinander von Federn, Rädern und Klammern; gewisse Finger- und Armbewegungen an einem blitzenden Gegenstand; — für das „Verstandene": eine gemalte Landschaft; ein ausdrucksvolles Mienenspiel; ein Uhrwerk; eine durch Bedrohung mit einer Pistole ausgeführte Erpressung. Ein solches „Verstandenes" nun ist's, das auch als „Sinngebilde" bezeichnet wird.

Streng genommen wenigstens sollte man nur das „Verstandene" ein „Sinngebilde" nennen, wogegen das „Unverstandene" dann bloß ein eines Sinnes fähiges „Gebilde" zu heißen hätte. Und ebenso sollte man, streng genommen, nur vom „Unverstandenen" sagen, daß es „Sinn habe", da ja auch nur von ihm gesagt werden kann, es habe „keinen Sinn". Doch ist's oft bequem, sich einer weniger strengen Sprechweise zu bedienen und dort, wo — wie's scheint — der Zusammenhang ernstere Mißverständisse ausschließt, auch von einem „Sinngebilde" zu sagen, daß es „Sinn habe", auch ein eines Sinns bloß fähiges Gebilde ein „Sinngebilde" zu nennen.

21. Doch dürfte der Behauptung, das „Verstehen“ *sei* ein in der Zeit verlaufender Vorgang, nur mit den allergrößten Vorbehalten zugestimmt werden. *Bewußt* werden wir uns jedenfalls eines solchen Fortgangs vom „Unverstandenen“ zum „Verstandenen“ nur in besonderen, verhältnismäßig wenig zahlreichen Fällen: es sind, kurz gesagt, jene, in denen uns das Verständnis, wie wir zu sagen pflegen, irgendwelche „Schwierigkeiten“ bereitet. In den weitaus meisten Fällen dagegen läßt sich ein zeitlicher Fortgang solcher Art höchstens als ein *unbewußter* denken: denn in aller Regel ist das, was in unser Bewußtsein tritt, gleich von allem Anfang an ein „Verstandenes“. Das Verstehen, von dem hier die Rede ist, ist ja vor allem ein Auffassen, ein Deuten. Unser bewußtes Leben aber spielt sich keineswegs so ab, als wär' unser Bewußtsein durchweg zunächst von Unaufgefaßtem, Ungedeutetem erfüllt, zu dem wir erst hinterher eine Auffassung, eine Deutung zu suchen hätten. Vielmehr treten uns die allermeisten Dinge, die allermeisten Vorgänge schon als irgendwie aufgefaßte, gedeutete, verstandene entgegen, wobei's vor allem bald eine „triebhafte Anlage“, bald die „Macht der Gewohnheit“, in beiden Fällen also eine unbewußt wirkende Kraft ist, die der sich jeweils durchsetzenden Auffassung oder Deutung über alle andren, an sich vielleicht ebenso möglichen Auffassungen und Deutungen zum Sieg verhilft. So weiß etwa der Kater, sobald er nur die Maus sieht, welchen „Sinn“ sie für ihn hat, auch über den „Sinn“ der Katze braucht er nicht lange nachzudenken, und auch beim Menschen ist's — im großen und ganzen — doch nicht anders. Auch die Worte „Bitte umblättern!“ fassen wir nicht etwa zuerst als sinnlose Laute auf, zu denen wir erst nachträglich einen „Sinn“ zu suchen und zu finden hätten, vielmehr wird ihr „Sinn“ allsogleich *in* und *mit* ihnen „verstanden“ und erfaßt.

Erst jene verhältnismäßig seltenen Fälle, in denen beim „Verstehen“ eines Gebildes Schwierigkeiten auftreten, geben zu der Unterscheidung des „Verstehens“ vom „Unverstandenen“ (das man ja in Beziehung zu dem es deutenden Verstehen auch das „Verstandene“ nennen dürfte), zu der Zerlegung des „Sinngebildes“ in „Sinn“ und „Gebilde“ Anlaß. In manchen Fällen nämlich läßt sich die anfängliche „Auffassung“ nicht bis zu Ende durchführen (das Gesehene wurde etwa

zunächst als „körperlicher Gegenstand“ aufgefaßt; es läßt sich jedoch nicht greifen und muß darum endlich als bloßes „Spiegelbild“ gedeutet werden); in anderen tritt die Erscheinung der „Mehrdeutigkeit“ auf (was als „Bergkette“ gesehen wurde, wird dann, ohne daß eine Veränderung wahrgenommen worden wäre, mit einem Mal als „Wolkenbank“ erblickt); hier und da will's auch überhaupt nicht gelingen, einem Eindruck einen bestimmten „Sinn“ abzugewinnen (es werden etwa „Worte gehört“, bei denen sich jedoch nichts „denken läßt“). Erst Erfahrungen solcher Art werden uns zum Anlaß, aus dem „Verstandenen“ das „Unverstandene“, aus dem „Sinngebilde“ das „Gebilde“ als einen verhältnismäßig festen Kern herauszulösen und von ihm die „Auffassung“ und die „Deutung“, das „Verstehen“ und den „Sinn“ als ein zu ihm erst Hinzutretendes, verhältnismäßig Wandelbares, auch unserer Willkür einigermaßen Unterliegendes, von unserm Ich in weit höherem Maß als jener Kern Abhängiges zu unterscheiden.

Daraus ergibt sich, in welchem Sinn allein das „Verstehen“ näher untersucht, in welchem allein es beschrieben und zergliedert werden darf. Solche Untersuchungen wären müßig, wär' ihnen das Ziel gesetzt, einen Vorgang des „Verstehens“ aufzuweisen und näher zu bestimmen, durch den wirklich in der Zeit „Verstandenes“ aus „Unverstandenem“, ein „Sinngebilde“ aus einem bloß des Verstehens fähigen „Gebilde“ hervorgeht. Denn eines Vorgangs dieser Art sind wir uns überhaupt nicht, oder doch nur ganz ausnahmsweise, bewußt. Jene Beschreibung und Zergliederung darf vielmehr nur die Bedeutung eines gedanklichen Nachschaffens haben, es soll mit ihr nur gesagt sein: ein „Verstandenes“, ein „Sinngebilde“, ist so beschaffen, daß man sich vorstellen kann, es wär' aus jenem „Unverstandenen“, aus jenem des Sinnes bloß fähigen „Gebilde“, das sich aus ihm herauslösen läßt, auf diese und jene Art hervorgegangen. Eine solche Beschreibung durch gedankliches Nachschaffen ist ja auch in andern Wissenschaften durchaus üblich. In der Raumlehre z. B. läßt man gewisse Körper durch Drehung gewisser Ebenen „entstehen“. Ein Zylinder „entsteht“ etwa durch Drehung eines Rechtecks um seine Mittellinie, ein gerader Kegel durch Drehung eines gleichschenkligen Dreiecks um seine Höhe, eine Kugel durch Drehung eines Kreises um seinen Durchmesser. Damit soll indes

doch in keiner Weise behauptet werden, daß alle Zylinder, Kegel und Kugeln tatsächlich in der Zeit durch Drehung „entstünden“: eine solche Behauptung wär' ja für alle körperlichen Zylinder, Kegeln und Kugeln überhaupt sinnlos, träfe jedoch auch für jene als unkörperlich und vollkommen gedachten „Drehungskörper“, mit denen sich die Raumlehre befassen mag, gewiß nicht zu. Wer die „Drehungskörper“ durch Drehung „entstehen“ läßt, meint vielmehr lediglich: Drehungskörper sind so beschaffen, als wären sie durch Drehung entstanden; indem wir das Ergebnis einer solchen Drehung feststellen, liefern wir eine zutreffende, ja erschöpfende Beschreibung der Drehungskörper. Und nur in eben diesem Sinn darf man auch von dem „Verstandenen“, von dem „Sinngebilde“ sagen, daß sie durch „Verstehen“ aus dem „Unverstandenen“, aus den bloß eines Sinnes fähigen „Gebilden“ „entstehen“.

b) Sinn und Sinnlosigkeit (Sinnfreiheit, Unsinn, Widersinn).

22. Der Gegensatz zu „Sinn“ ist „Sinnlosigkeit“. Freilich erschöpft sich der Sinn eines Gebildes nicht darin, nicht sinnlos zu sein. Denn damit, daß es nicht sinnlos ist, ist nur gesagt, daß es irgendeinen Sinn, dagegen durchaus noch nicht, welchen Sinn es denn nun hat: der Sinn des nach Pythagoras benannten Lehrsatzes besteht sicherlich nicht bloß darin, daß er nicht sinnlos ist. Allein dennoch ist's dem, was Sinn hat, wesentlich, nicht sinnlos zu sein. Die Beantwortung der Frage, was Sinnlosigkeit zuletzt bedeute, müßte daher auch den Begriff des Sinns auf lehrreiche Weise beleuchten.

Versucht man aber nun, dem Begriff der Sinnlosigkeit nachzugehen, so erweist sich's bald, daß er ganz Verschiedenartiges unter sich befaßt. Und zwar lassen sich unter den Arten des Sinnlosen wohl drei als die wichtigsten herausheben: das Sinnfreie, das Unsinnige und das Widersinnige.

Die Tatsache, daß der vorige Absatz mit dem Buchstaben V beginnt, — diese Tatsache, rein für sich und ohne jede Beziehung auf irgend etwas anderes betrachtet, ist sinnfrei: es ist das ein bloßes Faktum, an dem nichts zu „verstehen“, dem keinerlei „Sinn“ abzugewinnen ist. Ebenso die Tatsache, daß in der linken oberen Ecke dieser Seite die Ziffer 32

steht, diese Tatsache wiederum rein für sich und ohne allen Bezug auf irgend etwas anderes genommen: auch hieran ist nichts zu „verstehen", es ist nun einmal so, und es liegt weiter keinerlei „Sinn" darin.

„Sinn" würde die erstere Tatsache etwa durch die Bemerkung erhalten, daß V dort als der erste Buchstabe des Wortes „Versucht" steht, und weiterhin etwa durch eine Bemühung, begreiflich zu machen, warum jener Absatz mit diesem Worte beginnt. Die zweite Tatsache erhielte „Sinn" etwa durch die Erwägung, daß ja mit solchen in der Ecke stehenden Ziffern die Seiten von der ersten an durchgezählt werden und daß daher, da auf der letzten Seite die Ziffer 31 stand, auf diese notwendig die der in der Zahlenreihe nächstfolgenden Zahl entsprechende Ziffer gesetzt werden mußte.

Die angeführten zwei Tatsachen sind somit „sinnlos". Allein sie sind auf keine Weise „unsinnig". Das sagt ja jedem, der das letztere Wort „versteht", sein Gefühl unmittelbar. Doch mag er sich's durch die Bemerkung noch deutlicher machen, daß jeder andere Buchstabe, der an die Stelle des V, jede andere Ziffer, die an die Stelle der 32 gesetzt werden möchte, genau ebenso sinnlos wäre, während, wie sich alsbald zeigen wird, der „Unsinn" durch eine zweckdienliche Auswechslung sich stets in „Sinn" muß verwandeln lassen. Was nun, wie diese beiden Tatsachen, sinnlos ist, ohne doch unsinnig zu sein, das darf als sinnfrei bezeichnet werden.

Der Satz dagegen: „Der Regenbogen knirschte laut" ist unsinnig. Auch das sagt jedermann sein Sprachgefühl. Um dies Gefühl noch ein wenig zu verdeutlichen, mag man vorläufig bemerken, daß der angeführte Satz wohl gleichfalls „keinen Sinn" hat, folglich ebenfalls „sinnlos" ist, daß jedoch diese Sinnlosigkeit diesmal durch eine zweckdienliche Auswechslung einzelner Wörter spielend leicht zu beseitigen wäre; man brauchte ja für ihn nur zu setzen: „Der Regenbogen glänzte hell", oder: „Die Räder knirschten laut". Und ebenso wie mit dem angeführten Satz steht's etwa um das „Hexeneinmaleins":

„Aus 1 mach' 10, Und 3mach' gleich,
Und 2 lass' geh'n So bist du reich",

das ja Faust selbst mit den Worten: „Was sagt sie uns für Unsinn vor?" zutreffend kennzeichnet.

In dem weiten Reiche des Unsinnigen läßt sich jedoch ein engerer Bezirk abgrenzen, der das Gebiet des Widersinnigen umschließt, d. h. jenes Unsinnigen, das einen „voll-

kommenen Widerspruch" darstellt. Etwa das „runde Quadrat" oder — wie's wenigstens vordem schien — die „Republik mit dem Großherzog an der Spitze". Als vorläufiges äußeres Kennzeichen des Widersinnigen mag vielleicht noch der Umstand gelten, daß die zweckdienliche Auswechslung eines Bestandteils, die aus dem Unsinnigen überhaupt ein Sinnvolles macht, im Falle des Widersinnigen insbesondere einen Bestandteil durch sein Gegenteil ersetzen muß; durch das „eckige Quadrat" oder den „runden Kreis", die „Republik mit dem Präsidenten . . ." oder das „Großherzogtum mit dem Großherzog an der Spitze".

Ein anderer Versuch, den „Widersinn" gegen den „Unsinn" abzugrenzen, bei Husserl, Logische Untersuchungen II, IV § 12.

Im übrigen hängt die Antwort auf die Frage, was das „Gegenteil" wovon ist, und damit auch auf die andere, wo die Grenze zwischen dem weiteren Begriff des Unsinnigen und dem engeren des Widersinnigen liegt, von der vorausgesetzten Art der Begriffs-Bestimmung und -Ordnung ab. Es gibt Grenzfälle, in denen kaum jemand das Vorliegen von Widersinn bestreiten, und andere, in denen's kaum jemand behaupten wird. Jenes gilt z. B. für den Satz: „Katzen sind keine Katzen", dieses für den andern: „Die Mäuse fressen die Katzen"; denn daß Katzen nicht Katzen sein sollten, wäre ein offenkundiger Widerspruch, während wir's in der Regel nicht als ein Merkmal des Begriffes „Maus" betrachten, daß sie „keine Katzen frißt". Dazwischen aber liegt ein Gebiet zweifelhafter Fälle, wie etwa „Katzen sind Mäuse", oder „Katzen sind unbelebte Gegenstände": denn ob diese Sätze als widersinnig zu bezeichnen sind, hängt davon ab, ob das Nicht-Maus-Sein, bzw. das Ein-Belebter-Gegenstand-Sein zu den wesentlichen Merkmalen des Begriffes „Katze" gehört oder nicht, — eine Frage, die man wohl zumeist eher im zweiten als im ersten dieser Fälle zu bejahen geneigt sein wird.

Wichtiger ist's vielleicht, zu bemerken, daß Unsinn und Widersinn keineswegs bloß von Sätzen ausgesagt werden können. Daß auch Wörter oder richtiger wortartige Gebilde, wie etwa Abrakadabra oder Hokuspokus, „Unsinn" sein können, ist ja allbekannt; doch gibt's, worauf noch hinzuweisen sein wird, im Bereiche der Wörter auch etwas dem Widersinn Verwandtes. Allein auch das ist allbekannt, daß man Unsinn nicht nur „reden", sondern auch „treiben", und Widersinniges nicht nur „sagen", sondern auch „tun" kann. Und auch hier ist sowohl das „Unsinnige" überhaupt wie auch das „Widersinnige" insbesondre von dem bloß „Sinnfreien" völlig verschieden. Sinnfrei wär's z. B., wenn jemand, im Begriff, zu essen, zuerst die Gabel und dann erst das Messer ergriffe (hielt' er die umgekehrte Reihenfolge ein, so wär' sein Tun doch um nichts sinnvoller, in beiden Fällen aber tät' er keineswegs etwas irgendwie Unsinniges oder gar Widersinniges); unsinnig wär's, wenn er klare Suppe mit Messer und Gabel bearbeitete (hier würde denn auch der Ersatz der Suppe durch Braten das unsinnige Tun zu einem sinnvollen machen); widersinnig, wenn er gerade in dem Augenblick, wo er zu essen be-

ginnen möchte, Messer und Gabel, die er etwa schon in der Hand hielte, wieder schön ordentlich auf den Tisch legte, aber doch auch schon, wenn er nur die Speisen mit der Gabel zu zerkleinern und dann die einzelnen Bissen mit dem Messer zu erfassen suchte (in beiden Fällen dürfte man sagen, er mach' es „gerade verkehrt").

23. Wodurch unterscheiden sich das Sinnfreie, das Unsinnige, das Widersinnige voneinander, sofern wir sie zu unserm Streben, sie zu verstehen, in Beziehung setzen, und was ergibt sich aus der Beantwortung dieser Frage für die Bestimmung des Begriffes „Sinn"? Das läßt sich, freilich zunächst nur auf vorläufige, näherer Ausführung gar sehr bedürftige Art, unschwer zeigen.

Das Sinnfreie mutet uns irgendwelches Verständnis gar nicht zu: daß ein bestimmter Absatz mit dem Buchstaben V beginnt, daß in einer bestimmten Ecke die Ziffer 32 steht, diese Tatsachen sind einfach hinzunehmen, sie verlangen von uns — solange, der Voraussetzung gemäß, auf den Zusammenhang, in dem sie etwa stehen mögen, nicht eingegangen werden soll — keinerlei weiteres Vorstellen, Beziehen, Deuten, Einordnen, Werten, Stellungnehmen.

Das Unsinnige dagegen mutet uns zwar ein Verständnis zu, ohne es uns aber zu gestatten: wer den Satz hört oder liest, daß „der Regenbogen laut knirschte", sucht sich das anschaulich vorzustellen oder sich's doch sonst irgendwie auf eine unanschauliche Art zu vergegenwärtigen; denn „gewöhnlich glaubt der Mensch, wenn er nur Worte hört, es müsse sich dabei doch auch was denken lassen". Das aber erweist sich in diesem Fall eben als unmöglich: einen „knirschenden Regenbogen" vermögen wir uns weder anschaulich vorzustellen noch sonst irgendwie unanschaulich zu vergegenwärtigen.

Das Widersinnige endlich ist jenes Unsinnige, das wir, auch ohne einen Versuch, es zu verstehen, unternommen zu haben, schon auf Grund seines widerspruchsvollen Baues als unverständlich erkennen: wer von einem „runden Quadrat" oder von der „Republik mit dem Großherzog an der Spitze" hört, der ist sich wohl der in solchen Ausdrücken gelegenen Zumutung bewußt, sich bei ihnen etwas zu denken, allein er sieht's ihnen auf den ersten Blick an, daß jeder Versuch, das zu tun, fehlschlagen müßte. Widersinnig ist eben das, wovon wir n i c h t meinen, „es müsse sich dabei doch auch was denken

lassen“: in diesem einen Ausnahmsfall verliert jenes Mephisto-Wort seine Geltung.

Was daher nicht sinnlos, vielmehr eines Sinnes fähig sein, was einen Sinn haben soll, das darf

1. nicht sinnfrei sein, d. h. es muß uns ein Verstehen überhaupt zumuten; es darf aber

2. auch nicht unsinnig sein, d. h. es muß uns ein solches Verstehen auch gestatten, ermöglichen. Daß es, wenn es dieser zweiten Bedingung genügen soll,

3. auch nicht widersinnig sein, d. h. die Tatsache seiner etwaigen Unsinnigkeit nicht offen zur Schau tragen darf, liegt auf der Hand. Ein Beispiel. Die Worte „Die Räder knirschen“ „haben“ einen Sinn. Darin liegt erstens, daß sie nicht sinnfrei sind: sie geben sich nicht damit zufrieden, daß wir den Klang dieser Wörter einfach hinnehmen, muten uns vielmehr zu, fordern uns dazu auf, uns bei ihnen auch etwas vorzustellen, zu denken. Und es liegt zweitens darin, daß jene Worte auch nicht unsinnig sind, daß wir uns bei ihnen nun auch wirklich etwas vorzustellen, zu denken imstande sind. Daß sie, um nicht unsinnig zu sein, auch nicht widersinnig sein, daß sie nicht so beschaffen sein dürfen, daß man's ihnen auf den ersten Blick ansähe, daß sich bei ihnen nichts vorstellen, nichts denken läßt, bedarf besonderer Hervorhebung weiter nicht.

Damit werfen sich aber nun drei neue und schwierige Fragen auf: Worin besteht jenes Verstehen, das uns die nicht sinnfreien Gebilde zumuten? Was ist mit dem Ausdruck, solche Gebilde „muteten“ uns ein Verstehen „zu“, im Grunde gemeint? Wie muß ein Gebilde beschaffen sein, um uns ein Verstehen nicht nur „zuzumuten“, vielmehr auch zu gestatten?

Der Versuch, diese Fragen zu beantworten, soll nun zunächst für einen ausgewählten einzelnen Fall unternommen, es soll untersucht werden, worin der Sinn eines Satzes besteht?

Die folgende Untersuchung berührt sich an mehr als einem Punkt mit dem, was Cassirer in seiner „Philosophie der symbolischen Formen“ (I S. 26 ff.) ausgeführt hat.

c) Der Sinn des Satzes.

24. Worin besteht jenes Verstehen, das ein Satz uns zumutet?

Offenbar aus einem Doppelten: wollen wir einen Satz verstehen, so müssen wir vor allem aus dem Sinn seiner einzelnen Worte den Sinn des aus diesen bestehenden Satzes gewinnen; um dies jedoch leisten zu können, müssen wir vorerst diese einzelnen Worte selbst verstanden, ihren Sinn erfaßt haben.

Das Verstehen eines Satzes ist demnach ein zweigestufter Vorgang. Das macht die Antwort auf die Frage, worin jenes Verstehen zuletzt bestehe, zu einer einigermaßen verwickelten. Dem steht jedoch der Vorteil entgegen, daß so die beiden Hauptformen des Verstehens in ihrem engen, sich gegenseitig ergänzenden Zusammenwirken zur Darstellung gelangen können. Eben um dieses Vorteils willen wurde hier als Ausgangspunkt für die Untersuchung des „Verstehens überhaupt" gerade das Verstehen eines Satzes gewählt.

25. Wie gewinnen wir aus dem Sinn einzelner Wörter den Sinn eines aus diesen bestehenden Satzes?

Darauf wird jedermann antworten: durch eine Zusammenfassung. Und mit Recht. Nur darf dann erstens unter „Zusammenfassen" nicht jedes beliebige Zusammenfügen oder gar Aneinanderreihen verstanden werden. Denn in der Zeit aneinandergereiht, somit in gewissem Sinn ja auch zusammengefügt, sind ja die einzelnen Worte des Satzes, sobald sie nur ausgesprochen oder aufgezeichnet wurden; zweifeln wir also nicht daran, daß, soll anders der ganze Satz verstanden werden, zu der bloßen Aneinanderreihung der einzelnen, sei's auch richtig verstandenen Wörter noch etwas hinzutreten muß, so liegt hierin auch schon unsere Ueberzeugung beschlossen, daß das „Zusammenfassen" der einzelnen Wortbedeutungen zur Satzbedeutung irgendwie *mehr* sein muß als ein bloßes Aneinanderreihen oder Zusammenfügen. Und jene Antwort darf zweitens nicht die Voraussetzung in sich schließen, als wär' mit dem Zusammenfassen der Wortbedeutungen zur Satzbedeutung das Verstehen des Satzes, das Erfassen seines Sinns, auch schon völlig zu Ende geführt und abgeschlossen. Denn leicht ist's einzusehen, daß zum „Verstehen" eines Satzes, zum Erfassen seines Sinnes — wenigstens dann, wenn man die Bedeutung der Ausdrücke „Verstehen" und „Sinn" nicht bis zum äußersten einengt — auch noch mancherlei gehört, was jenes Zusammenfassen der Wortbedeutungen selbst schon voraussetzt: alles das insbesondere, was wir die *Tragweite* eines

Satzes zu nennen pflegen (vor allem also die genauere Bestimmung des Sinnes, in dem er zu verstehen ist, demnach auch die seines Verhältnisses zu andern Sätzen, mit denen er verwechselt werden könnte, sowie die Beantwortung der Frage, welche anderen Sätze aus ihm fliessen und somit gewissermaßen „der Möglichkeit nach“ auch schon in ihm enthalten sind), — dies alles darf offenbar nicht unverstanden bleiben, nicht ganz und gar vernachlässigt werden, wenn ein Satz wirklich völlig „verstanden“, wenn sein „Sinn“ ausgeschöpft werden soll.

Diesen beiden Vorbehalten aber wird am einfachsten dadurch Rechnung getragen, daß jenes „Zusammenfassen“ näher als das Zusammenfassen von Teilen zu einem Ganzen, das Gewinnen der Satzbedeutung aus den Wortbedeutungen also als ein Zusammenfassen von Teilbedeutungen zu einem Bedeutungsganzen bestimmt wird. Denn immer wieder hat sich's ja bestätigt, daß ein Ganzes mehr ist als eine bloße Zusammenfügung oder Aneinanderreihung, als eine bloße Summe seiner Teile, und zwar unter anderm auch darum, weil seine Stellung innerhalb der Gesamtheit aller übrigen Ganzen, demnach gewissermaßen seine Tragweite, sich keineswegs als eine bloße Zusammenfassung der Tragweiten seiner einzelnen Teile begreifen läßt; können wir uns doch die Brauchbarkeit eines Hammers keineswegs durch die Zusammenfassung der Brauchbarkeiten seiner einzelnen Moleküle entstanden denken.

Den Beweis dafür aber, daß das „Ganze“ wirklich „mehr“, und d. h. vor allem etwas anderes ist als die „Summe“ seiner Teile, erbringt schon die eine Erwägung, daß ja einunddieselben Teile zu ganz verschiedenen Ganzen zusammengefaßt werden können, was sich etwa aus dem Vergleich der Wörter AMOR und ROMA oder SCHUH und HUSCH ohne weiteres ablesen läßt. Dieselbe Erwägung belehrt uns aber auch darüber, daß die Art, auf die in einem bestimmten Ganzen dessen Teile zusammengefaßt sind, immer nur eine unter vielen möglichen Zusammenfassungsarten ist. Und da's hiebei die Gliederung des zu erzeugenden Ganzen ist, die über die zu wählende Art der Zusammenfassung entscheidet, so darf man wohl — mit einem an und für sich freilich vielleicht nicht gerade durchaus einwandfreien Wort — jedes Zusammenfassen von Teilen zu einem Ganzen, und so auch das

der einzelnen Wortbedeutungen zu dem Bedeutungsganzen des Satzes, ein gliederndes Zusammenfassen nennen.

Dies gliedernde Zusammenfassen der Wortbedeutungen ist ohne Zweifel der für das „Verstehen" eines Satzes, für das Erfassen seines Sinnes, eigentlich grundlegende, der es am unverkennbarsten kennzeichnende Vorgang. Doch wird dieser, soweit sich's um das Erfassen der „Tragweite" des Satzes handelt, ergänzt durch eine weitere geistige Tätigkeit, die als ein deutendes Bearbeiten des durch die gliedernde Zusammenfassung gewonnenen Bedeutungsganzen bezeichnet werden darf, und die vor allem darin besteht, daß dieses der Gesamtheit aller Bedeutungsganzen überhaupt eingeordnet und auf seine Glaublichkeit, Annehmbarkeit, Neuheit usw. hin bewertet wird.

Auf die Frage: „Wie gewinnen wir aus dem Sinn einzelner Wörter den Sinn eines aus diesen bestehenden Satzes?" läßt sich daher die folgende kurze Antwort erteilen: vor allem durch gliederndes Zusammenfassen der einzelnen Wortbedeutungen zu dem Bedeutungsganzen des Satzes, sodann aber auch noch durch ein, jenes Zusammenfassen ergänzendes, deutendes, insbesondere einordnendes und wertendes Bearbeiten dieses Bedeutungsganzen.

26. Diese Antwort bedarf freilich, soll sie nicht ganz an der Oberfläche bleiben, näherer und dann notwendig einigermaßen langwieriger Ausführung. Denn die Frage, was ein Ganzes sei, und wie sich's zu seinen Teilen verhalte, beschäftigt heute so heftig und seit so langer Zeit das philosophische Denken, sie greift auch so tief in zahlreiche Einzelgebiete der philosophischen Forschung ein — nicht allein in die Denk-, Seelen- und Seins-, vielmehr auch in die Kunst-, die Sitten-, die Gesellschafts- und die Rechtslehre —, sie hat auch so wichtige Folgen für die Lehre vom Sinn und von den Sinngebilden selbst, daß es wohl nicht sachgemäß wäre, sie hier nur ganz kurz zu streifen. Vielmehr scheint's unumgänglich, wenigstens einschaltungsweise auf sie etwas gründlicher einzugehen. Aber freilich doch nur soweit, als sich davon eine Klärung der Begriffe „Sinn" und „Verstehen" erwarten läßt. Das darüber im folgenden Gesagte wird, wie ich nachträglich sehe, zum Teil vorweggenommen, zum Teil auf wertvolle Art ergänzt, durch Gedanken von Bruno Bauch, Richard Hönigswald und Felix Krueger, über die Weinhandl (Die Gestaltanalyse S. 195 ff.) kurz, aber um so lehrreicher berichtet.

27. Was ist ein Ganzes?

Im Jahre 1890 entdeckte Christian v. Ehrenfels, daß Ganzen Eigenschaften anhaften, die ihren Teilen nicht zukommen; diese nannte er „Gestalt-

Qualitäten". Nur von einer Melodie, nicht auch von den einzelnen Tönen, aus denen sie „besteht", kann man sagen, dass sie steige oder falle, daß sie einen bestimmten Rhythmus habe, daß sie freudig oder schmerzlich klinge. — Im Grunde weiß es übrigens schon Platon im größeren „Hippias", daß man von zwei Dingen oft aussagen darf, was sich von keinem derselben allein behaupten läßt — so z. B. gleich dies, daß es zwei Dinge sind.

Was ist aber eine „Gestalt-Qualität"? Wie ist's denn möglich, daß bloß durch Zusammenfügung von Teilen zu einem Ganzen überdies zu diesen Teilen noch etwas hinzutritt? Wie läßt sich's erklären, daß „das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile"?

Eine erste Antwort auf diese Frage lautet: Das Ganze ist darum und insofern mehr als die Summe seiner Teile, weil und sofern in ihm nicht nur all diese Teile, vielmehr auch deren sämtliche Beziehungen enthalten sind. Zwischen den einzelnen Tönen einer Melodie bestehen sehr zahlreiche Verhältnisse der Anordnung, der Tonhöhe, der Tonstärke, der Klangfarbe und der Klangdauer: ganz offenkundig sind's doch diese Verhältnisse, von denen das Steigen oder Fallen, das Anschwellen oder Abklingen usw., endlich der Rhythmus der Weise abhängt. Ganz ebenso bestehen zwischen den Steinen, aus denen ein Haus „besteht", sehr zahlreiche Verhältnisse der räumlichen Lage sowie der Schwere und des Tragens, des Drucks und des Gegendrucks, und ganz offenkundig sind's diese Verhältnisse, auf denen die Gestalt, die Einteilung, die Haltbarkeit des Hauses beruht. Auch zwischen den einzelnen Volksgenossen bestehen unabsehbar viele Verhältnisse der Verwandtschaft und der Fremdheit, der Alters-Gleichheit und -Ungleichheit, der Geschlechts-, Berufs-, Besitz-, Bildungs-, Glaubens-Gemeinschaft und -Verschiedenheit, der Zu- und Abneigung, der Interessen-, der Erinnerungs- und der Sprachgemeinschaft, der Orts- und Bezirks-, der Standes- und Klassengegensätze usf., und ganz offenkundig sind's doch diese Verhältnisse, welche die Geschichte und die Wirtschaftsweise, die Rechts- und Staatseinrichtungen, die Gesittung und die Bildung, das Staatsbewußtsein und die Vaterlandsliebe dieses Volks bedingen. Zerlegen wir nun die Weise, das Haus, das Volk in seine „Teile" und betrachten als je einen solchen Teil je einen Ton, einen Stein, einen Menschen, ganz allein für sich genommen, d. h. also, indem wir von allen Beziehungen absehen, in denen jeder dieser Töne, Steine, Menschen zu allen anderen Tönen, Steinen, Menschen der Weise, des Hauses, des Volkes steht, so lösen wir naturgemäß diese „Teile" sämtlich aus dem Geflecht all der Beziehungen, in denen sie innerhalb des Ganzen zueinander standen. Und bilden wir nun aus diesen vorerst planmäßig vereinzelten und ihrer wechselseitigen Beziehungen entkleideten „Teilen" die „Summe", d. h. fassen wir sie zusammen, ohne sie dabei in irgendwelche anderen Beziehungen als die des bloßen Zusammengefaßtseins zu setzen, dann kann sich diese „Summe" offenbar mit dem früheren „Ganzen" nicht decken, da sie ja um die sämtlichen Beziehungen der Teile, von denen bei deren Vereinzelung abgesehen werden mußte, ärmer ist als dieses. Um sich dies mit anderen Worten zu vergegenwärtigen, darf man die „Teile" auch als den „Stoff", den

Inbegriff ihrer Beziehungen auch als die „Form" des Ganzen bezeichnen, womit übrigens zuletzt kaum mehr gesagt ist, als daß uns die Teile als die weniger veränderlichen, die „Beziehungen" als die veränderlicheren Bestandteile des Ganzen gelten. Noch zweckdienlicher ist's daher vielleicht, dem Stoff nicht die „Form", vielmehr die „Ordnung" entgegenzusetzen. Da sieht man dann leicht, daß die „Summe" der Teile deren ungeformtes oder ungeordnetes, das „Ganze" dagegen ihr geformtes oder geordnetes Nebeneinander bedeutet, und daß somit das Mehr, das dieses jener gegenüber aufweist, oder, anders benannt, die Gestalt-Qualität des Ganzen — soweit das bisher Vorgebrachte zu ihrer Erklärung ausreicht — mit der Form, der Ordnung der Teile zusammenfällt. Bezeichnet man dann, wie dies üblich ist, ein ungeformtes, ungeordnetes Nebeneinander als einen „Haufen", so darf man auch sagen, eine Weise unterscheide sich von der bloßen „Summe" ihrer einzelnen Töne, ein Volk von der bloßen „Summe" der einzelnen Volksgenossen wie ein Haus von einem Trümmerhaufen.

Die Erklärung, die das Ganze von einer bloßen Summe unterscheidende Gestalt-Qualität falle mit dem Inbegriff der zwischen den Teilen bestehenden Beziehungen oder, anders ausgedrückt, mit der Form oder Ordnung des Ganzen zusammen, bedarf einer wichtigen Ergänzung und einer ebenso wichtigen Einschränkung. Allein schon aus ihr selbst erhellt wohl, inwieweit Spann mit seiner Bestreitung des Satzes: „Der Teil ist früher als das Ganze" im Recht sein dürfte (Kategorienlehre S. 65 ff.). Nicht im Recht ist er nämlich mit der Behauptung: „Wenn die Teile für sich bestehen und daher vor dem Ganzen sind, so ist das ‚Ganze' nur die Anzahl, die Summe, der Haufen seiner Teile." Denn dies gilt nur, solange beim Denken der „Teile" von ihren wechselseitigen Beziehungen, ihrer Form oder Ordnung, abgesehen wird. An und für sich aber lassen sich die Teile sehr wohl als etwas selbstständig für sich Bestehendes denken; erkennt man ihnen dabei nur ihre wechselseitigen Beziehungen zu, so läßt sich auch ein echtes Ganzes ohne weiteres der Summe dieser Teile mit Einschluß all ihrer Beziehungen, also der Summe der auf bestimmte Art geformten oder geordneten Teile gleichsetzen. Ja, es könnte scheinen, als ob die Frage: Was ist früher, das Ganze oder seine Teile?, dann überhaupt keinen bestimmten Sinn mehr hätte. Dennoch hat Spann — in einem gewissen Sinne wenigstens — recht, wenn er das Ganze „begrifflich früher" dasein läßt als die Teile. Denn *die Teile sind durch das Ganze, nicht aber ist das Ganze durch die Teile, eindeutig bestimmt.* Ist mir eine Melodie gegeben, so weiß ich, welche Töne in ihr vorkommen; sind mir dagegen so und so viele Töne gegeben, so weiß ich nicht, welche Melodie ich aus ihnen zusammensetzen soll. Ist mir ein Haus gegeben, so kann ich feststellen, aus welchen Steinen es besteht; sind mir dagegen nur die Steine gegeben, so weiß ich nicht, welches Haus ich aus ihnen aufbauen soll. Ist mir ein Volk gegeben, so steht's auch fest, welche Menschen ihm angehören; sind mir dagegen diese Menschen gegeben, so weiß ich nicht, ob ich aus ihnen ein Volk, eine Kirche, eine Klasse oder irgendeine andersartige Gemeinschaft herstellen soll. Und auch darin hat Spann recht, daß dem begrifflichen Vorrang des

Ganzen vor den Teilen „in der Regel“ auch ein zeitlicher entsprechen wird (S. 63), ja, in gewisser Weise, sogar allüberall; denn die „natürlichen“ Ganzen (Sternsysteme, Völker, Lebewesen, Gedanken, Moleküle) entstehen ja fast niemals durch ein Zusammentreten ihrer „Teile“, den „künstlichen“ Ganzen aber (Erzeugnissen, Werkzeugen, Kunstwerken, Vereinen) muß doch wenigstens, als Leitpunkt bewußter Zwecktätigkeit, eine Vorstellung derselben vorhergegangen sein.

Doch, wie gesagt, die erste Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Gestalt-Qualität und der durch sie gekennzeichneten Ganzen erweist sich zuletzt doch nur als eine vorläufige. Denn es zeigt sich: auch solches läßt sich von einem Ganzen aussagen, was zwar nicht Merkmal seiner einzelnen Teile ist, jedoch offenbar auch nicht zu deren wechselseitigen Beziehungen gehört: es sind das, um's gleich zu sagen, jene Merkmale, die's auf Grund seiner Beziehungen zu anderen Ganzen, und darunter insbesondere jene, die's auf Grund seiner Beziehungen zu uns selbst kennzeichnen. Zu den Merkmalen eines Hauses rechnen wir ja nicht nur die Stoffe aus denen's besteht, und den Plan nach dem's aus diesen Stoffen erbaut ist; wir heben an ihm auch das hervor, daß es (im Vergleich mit anderen Häusern) groß oder klein, daß es eine weite Fernsicht gestattet, vor allem aber, daß man darin wohnen kann — und doch gilt all dies weder von den Steinen, aus denen das Haus besteht, noch auch von deren Ordnung. Ebenso sagen wir von einer Melodie, sie sei alt oder neu, von diesem oder jenem Künstler gesetzt, sie gefalle oder mißfalle uns, präge sich dem Gedächtnis schwer oder leicht ein — lauter Aussagen, die sich weder auf die einzelnen Töne noch auf deren Ordnung, vielmehr einzig und allein auf die Töne in ihrer Ordnung, somit auf die Melodie als Ganzes beziehen. Und nicht anders steht's um ein Volk: wenn wir von einem solchen sagen, es habe auf die Entwicklung anderer Völker großen Einfluß geübt, es besitze eine alte Gesittung, es spiele im Welthandel eine bedeutende Rolle, so gilt all das weder von den einzelnen Volksgenossen noch von deren Beziehungen zueinander, vielmehr lediglich von dem Volksganzen selbst.

Doch auch einer bedeutsamen Einschränkung bedarf die zuerst gegebene Erklärung. Denn die Gesamtheit aller Beziehungen, die zwischen den Teilen eines Ganzen aufgefunden werden, sowie aller derjenigen, die zwischen diesem Ganzen und allen anderen Ganzen — uns selbst einbegriffen — bestehen mögen, vermag kein endlicher Geist zu umspannen: aller Ueberblick ginge dabei verloren, und statt eines Ganzen würde so zuletzt nichts als grenzenlose Unordnung, völliges Durcheinander erfaßt. Daher setzt jedes Erfassen eines Ganzen eine *Auswahl* unter den an sich möglichen Beziehungen (der Teile untereinander sowohl als auch des Ganzen zu anderen Ganzen) voraus — wie dies etwa besonders deutlich der Fall jener Landschaft erläutert, die sich dem Landmann als wirtschaftliches, dem Kartenzeichner als erdkundliches, nicht minder aber auch dem Landschaftsmaler als künstlerisches, dem Schlachtenforscher als kriegsgeschichtliches Ganzes darstellt. Mit anderem Wort: alles Erfassen eines Ganzen — und so auch alles Verstehen, soweit dies das Erfassen eines Ganzen in sich schließt — ist notwendig *gliederndes* Erfassen, das will sagen: ein solches, das unter den zahllosen gegen-

ständlich möglichen Arten der Formung, der Ordnung, der Beziehung, der Gestaltung eine auswählt, der dann auch die sich ergebende „Gestalt-Qualität" gemäß sein wird: jene Landschaft etwa wird sich dem Landmann nach Wirtschaftszweigen, dem Erdkundler nach Höhenlinien, dem Maler nach der Färbung oder Beleuchtung, dem Kriegsgeschichtler nach den Möglichkeiten des Angriffs und der Verteidigung gliedern. Die Bevorzugung einer dieser Gliederungsarten aber wird, ganz allgemein gesprochen, jedesmal durch die Gewohnheiten, die Neigungen, die Zwecke des Wählenden, oder — da ja dies Wählen zumeist ein unbewußtes ist — genauer: des Erfassenden, des Verstehenden bestimmt sein.

28. Versucht man noch tiefer zu graben und die Frage aufzuwerfen, wie denn „Zusammenfassen" — die Voraussetzung jedweder Ganzheitserfassung — ganz im allgemeinen möglich sei und was es zuletzt bedeute, so stößt man auf die letzte, weiterer Zurückführung wohl nicht mehr fähige Tatsache, daß ein Erfassen mehrerer Gegebenheiten (Gegenstände, Inhalte oder wie man sich eben ausdrücken will) mit einer und derselben Ichbetätigung — oder, wie man zu sagen pflegt, mit einem und demselben geistigen „Akt" — überhaupt vorkommt. Dabei stiftet diese Einheit der erfassenden Betätigung unter den erfaßten Gegebenheiten das eigentümliche Verhältnis des „Zusammengegebenseins", das man auch als Gleichzeitigkeit oder doch als „Quasi-Gleichzeitigkeit" bezeichnen darf. (Unmittelbar nebeneinanderliegende Punkte z. B. mögen ja wirklich zugleich gesehen oder berührt werden; das meiste aber, was wir „zusammen" erfassen, erfassen wir nicht streng gleichzeitig, vielmehr nacheinander; beim Zählen etwa, bei der Erfassung eines Rhythmus, bei einem Vergleich richten wir ohne Zweifel unsere Aufmerksamkeit nacheinander auf die gezählten, die in ihrem Rhythmus erfaßten, die verglichenen Gegebenheiten; trotzdem aber sind sie uns in jener seltsamen Art des „Zusammen" gegeben, für die ich eben den Namen „Quasi-Gleichzeitigkeit" vorschlagen möchte.)

Indem wir nun mehrere Gegebenheiten mit einer einzigen Ichbetätigung, also „zusammen", erfassen, treten an ihnen „Beziehungen" hervor. Diese sind „gegenständliche Ergänzungen" zu gewissen Arten des Zumuteseins, die wir bei jenem „Zusammen-Erfassen" erleben: wo wir eine bestimmte Weise der Aufmerksamkeitsspaltung erleben, sprechen wir dem, worauf wir unsere Aufmerksamkeit richteten, Zweiheit zu; wo wir ein gewisses Wiedererkennen erfahren, sprechen wir von der „Gleichheit" des Wiedererkannten mit dem schon vorher Erkannten, usf. Doch können wir — wenigstens wenn wir den Gegebenheiten überhaupt irgendein von unserm Erfassen unabhängiges Sein zuerkennen — kaum daran zweifeln, daß diese unsere Beziehungserlebnisse, und daher auch die für uns auf Grund derselben an dem Erfaßten hervortretenden Beziehungen, selbst irgendwie durch die zwischen den erfaßten Gegebenheiten bestehenden Verhältnisse bedingt sind: daß das Erfaßte uns zu einer Aufmerksamkeitsspaltung, zu einem Wiedererkennen veranlaßt, muß ja doch auch in seinem eigenen Wesen begründet sein, und eben diese, unsere Beziehungserlebnisse auslösende Seite am Wesen der erfaßten Gegebenheiten möcht' ich das zwischen ihnen bestehende Verhältnis nennen.

(Es dürfte dem Geiste dieser Ausdrücke gemäß sein, das, was wir auf Grund unserer Erfassungserlebnisse den erfaßten Gegebenheiten zusprechen, eine Beziehung, die diese von uns erfaßte Beziehung begründende Eigenart jener Gegebenheiten dagegen deren Verhältnis zu nennen, da jener Ausdruck auf eine beziehende Tätigkeit unseres Geistes, dieser dagegen darauf hinzudeuten scheint, daß die fraglichen Gegebenheiten sich wirklich so oder so zueinander verhalten. Lateinisch müßte man die „Beziehung" als die *relatio, qua data invicem ad se referuntur*, das „Verhältnis" als die *ratio, quae inter data intercedit*, bezeichnen. Das „Verhältnis" ist also etwa das, was man zur Zeit Chr. Wolffs das *fundamentum relationis* nannte.) Im übrigen ist's ein weitverbreiteter, freilich in der Tat naheliegender Irrglaube, daß man ein „Verhältnis" als Grundlage einer „Beziehung" darum nicht annehmen dürfe, weil sich ja von uns auch das „Verhältnis" nur als „Beziehung" erfassen läßt: man darf dies mit demselben Recht, mit dem wir als Grundlage unserer Sinnesempfindungen Bewegungsvorgänge in der äußeren Welt annehmen, obwohl wir ja auch von solchen Vorgängen nur auf Grund unserer Sinnesempfindungen wissen.

Ich sagte, unsere Beziehungserlebnisse und die von uns auf Grund dieser den „zusammen" erfaßten Gegebenheiten zuerkannten Beziehungen müßten auch durch die zwischen diesen Gegebenheiten in Wahrheit bestehenden Verhältnisse bedingt sein. Auch, aber nicht allein! Denn die einfachste Ueberlegung lehrt uns, daß uns ja dasselbe Verhältnis zweier Gegebenheiten — und zwischen ihnen kann naturgemäß an sich nur ein Verhältnis walten — zu ganz verschiedenen Beziehungserlebnissen und darum auch zur Feststellung ganz verschiedener Beziehungen Anlaß gibt, je nachdem wir sie zählen, uns ihren Rhythmus vergegenwärtigen oder sie vergleichen. Demnach spiegelt sich in den Beziehungen, die für uns an den „zusammen" erfaßten Gegebenheiten hervortreten, nicht einzig und allein das zwischen diesen waltende Verhältnis, es hängt vielmehr dieses Hervortreten zugleich auch von irgend etwas in unserm eigenen Verhalten ab. Mag man sich nun dies Etwas — an dem es eben liegt, daß wir das eine Mal zählen, das zweite Mal einen Rhythmus erfassen, das dritte Mal vergleichen — als eine jedesmal andere Art des „Zusammen"-Erfassens vorstellen, oder es mehr als eine besondere Richtung unserer Aufmerksamkeit, unseres Interesses, als eine andere Abzweckung unserer Ichbetätigung begreifen — und es ist nicht einmal selbstverständlich, daß diese verschiedenen Denkmöglichkeiten auch wirklich verschiedene Sachverhalte bezeichnen —, gewiß ist jedenfalls soviel, daß jedes einzelne Beziehungserlebnis immer nur eines unter mehreren ist, die durch das gegenständliche Verhältnis der aufeinander bezogenen Gegebenheiten veranlaßt werden können. Insofern darf schon jedes einfachste Zusammenfassen zweier Gegebenheiten zu einer einfachsten Beziehungseinheit ein gliederndes Zusammenfassen heißen (stellt es doch nur eine Beziehung in den Vordergrund und schiebt alle übrigen, die an sich ebensowohl erfaßt werden könnten, ins Unbemerkte zurück), und warum sollten wir daran zweifeln, daß auch in diesem einfachsten Fall die jedesmal bevorzugte Gliederungsform zuletzt von unsern Gewohnheiten, unsern Neigungen und Zwecken bestimmt wird?

29. Es ist wohl an der Zeit, diese allgemeinsten Sätze über „Erfassen überhaupt“ auf das Erfassen des Sinnes von Sätzen anzuwenden. Dieses umschließt, wie gezeigt, das gliedernde Zusammenfassen der Wortbedeutungen zur Satzbedeutung sowie das deutende Bearbeiten, insbesondere das Einordnen und Werten, dieser letzteren. Unserer Freiheit bei der Bevorzugung einer Gliederungsform vor anderen sind nun offenbar bei der Zusammenfassung der Wortbedeutungen engere Grenzen gezogen als bei der deutenden Bearbeitung der Satzbedeutung. Denn „Teile“, die wir, um den Satz zu verstehen, zusammenfassen müssen, sind ja eigentlich nur die Bedeutungen der Stämme jener Worte des Satzes, die eine selbstständige Bedeutung überhaupt haben. Es sind das jene, die Aristoteles die kategorematischen Redeteile nannte: Haupt-, Für-, Eigenschafts-, Zeit-, Umstandswörter u. dgl. Die Verbindungswörter dagegen — und ihnen treten gleichberechtigt die grammatischen Formen sowie die Wortstellung und die Unterscheidungszeichen zur Seite — bezeichnen, da sie eine selbständige Bedeutung nicht haben (und darum nennt sie ja Aristoteles synkategorematische Redeteile), nicht „Teile“ des durch Zusammenfassung zu gewinnenden Bedeutungsganzen, vielmehr schon die zu wählende Art dieser Zusammenfassung selbst. „Ihr naht euch wieder, schwankende Gestalten, Die früh sich einst dem trüben Blick gezeigt . . .“: daß hier von schwankenden, nicht etwa von trüben Gestalten, von einem trüben, nicht etwa von einem schwankenden Blick die Rede ist, daß die Gestalten sich einst gezeigt haben und nun wieder nahen, nicht etwa einst nahten und sich nun wieder zeigen, ja auch, daß die Gestalten schwanken, nicht das Schwanken gestaltet, daß der Blick trüb ist, nicht aber die Trübe blickt, . . . , all dies ist nicht aus den Bedeutungen der einzelnen Wortstämme zu ersehen, sondern allein aus den Anweisungen für die Art der Zusammenfassung jener Bedeutungen, die uns die grammatischen Formen, die Wortstellung, die Verbindungswörter, die Unterscheidungszeichen erteilen. Man darf, allgemein gesprochen, die kategorematischen Bestandteile des Satzes dessen Inhalt, die synkategorematischen seine Form nennen: jener zeigt an, was zum Ganzen der Satzbedeutung zusammengefaßt, diese, wie es zusammengefaßt, wie also dies Ganze „gegliedert“ werden soll. Das Maß, in dem jener, der einen Satz verstehen soll, durch dessen „Form“ gebunden wird, ist dann freilich nicht für alle Sprachen das gleiche. Im Chinesischen — so entnehme ich den Andeutungen der Sachkundigen — ist's verhältnismäßig sehr gering. Dort stehen die Wortstämme fast unverbunden nebeneinander, der Verstehende muß zusehen, was er aus ihnen macht: Zehn drei Männer jung . . . kann heißen: Dreizehn junge Männer, aber auch: Unter je zehn Männern sind drei jung. Damit verglichen ist die Strenge, mit der uns in Europa die Gliederung der Satzbedeutung vorgeschrieben wird, höchst ansehnlich: nur zwischen Gliederungsformen, die einander so nahe stehen, daß sie meist nur als verschiedene Abschattungen einer und derselben Satzbedeutung angesehen werden, bleibt uns hier die Wahl.

Weit größer ist — so scheint's wenigstens — unsere Freiheit bei der deutenden Bearbeitung der Sätze, bei der Erfassung ihrer „Tragweite“. Um diese zu erschöpfen, müßte man die Bedeutung eines Satzes gegen

die aller verwandten Sätze abgrenzen, untersuchen, mit welchen anderen Sätzen er vereinbar ist, mit welchen nicht, müßte die unabsehbare Menge aller Folgerungen, die sich aus ihm — und zwar nicht nur aus ihm allein, vielmehr auch aus ihm in Verbindung mit beliebigen anderen Sätzen — ableiten lassen, zu überblicken imstande sein. Das ist natürlich ganz und gar unmöglich, es kann davon auf keine Art die Rede sein. Daher denn der Anschein, als wären bei der Auswahl dessen, was wir hievon ins Auge fassen, was wir aus der unermeßlichen Tragweite jedes Satzes in Betrachtung ziehen wollen, unserem Belieben, unserer Willkür keinerlei Schranken gezogen. Dem setzt sich jedoch der Zusammenhang, in dem uns ein Satz geboten wird, entgegen: dieser leitet unsern Blick von vornherein in gewisse Richtungen, und nur ausnahmsweise wird sich's ereignen, daß wir ihn anderswohin wenden, die Tragweite eines Satzes nach den verschiedensten Richtungen hin verfolgen. Die Sätze freilich, die auch diese Probe bestehen, schätzen wir besonders hoch: wir sagen von ihnen, sie hätten „viel Sinn", oder „tiefen Sinn". Heraklits angebliches Wort z. B.: „Des Menschen Wesen ist sein Schicksal" (denn so übersetzt man zumeist, wenn auch wohl leider nicht richtig) wäre „tief": es beleuchtet ungezählte Einzelfälle, scheint sich an ihnen allen zu bewähren; es hat eben eine unermeßliche „Tragweite"; der Satz dagegen: „Tragweite fängt mit T an" hat so gut wie keine.

Bei alledem beweist schon das bisher Gesagte, daß die deutende Bearbeitung der Satzbedeutung unserer Wahl und damit auch unseren Wertungen, unserer Stellungnahme weithin Raum, unseren Willenshaltungen vielfachen Anlaß zur Aeußerung gibt. Dies wird noch klarer, wenn wir auch noch auf die ausdrücklichen Bewertungen merken, deren Gegenstand Sätze bilden, mithin darauf achten, wie wir ihnen zustimmen oder sie ablehnen, sie als wahrscheinlich, wahr, neu, wichtig, lehrreich beurteilen und sie festhalten oder sie für unglaublich, falsch, längstbekannt, bedeutungslos, nichtssagend erklären und sie beiseite schieben. In jedem Fall also ist die deutende Bearbeitung der Satzbedeutung nicht nur eine einordnende, vielmehr auch eine wertende, eine auch dem Willen entströmende.

Doch spielen Wertung und Stellungnahme beim Verständnis von Sätzen — oder doch von Gebilden, die den Sätzen nächstverwandt sind — auch noch eine andere, besonders merkwürdige und folgenreiche Rolle. Bei der deutenden Bearbeitung werden Wertung und Stellungnahme an die Satzbedeutung gewissermaßen von außen herangebracht; es gibt jedoch auch Fälle, in denen sie als wesentliche Bestandteile schon in das Erfassen dieser Bedeutung selbst eingehen, somit ganz eigentlich noch der gliedernden Zusammenfassung der Wortbedeutungen selbst angehören, Fälle, in denen Wertung und Stellungnahme, Gefühl und sogar Tat von den Worten selbst gefordert werden, so daß, ohne sie, diese Worte in ihrem Zusammenhang überhaupt nicht verstanden werden können. Neben den Aussagen stehen nämlich die Ausrufe und die Befehle. „Wie schön, o Mensch, mit deinem Palmenzweige Stehst du an des Jahrhunderts Neige . . . !" Dies „wie schön" verstehen, heißt nicht, etwas denken, vielmehr, etwas (Freude, Bewunderung, Stolz) empfinden. „Glaube dich nicht allzu gut gebettet! Ein gewarnter Mann ist

halb gerettet". Dies „Glaube dich . . ." verstehen, heißt, es auf unser Wollen einfließen lassen, heißt, ein jenem Gebot gemäßes Sollen erleben („Was sagt der Dichter? Er sagt, ich soll nicht glauben . . ."). Diesem Sollen sind wir nun freilich nicht blindlings ausgeliefert: nicht nur unser Wollen, und damit auch unser Tun, mag sich darüber hinwegsetzen, mag ihm widerstreiten, auch innerlich steht's bei uns, ob wir's anerkennen oder gegen seine bindende Kraft uns auflehnen wollen. Allein um das Gebot auch nur zu verstehen, müssen wir dadurch doch unsern Willen berührt fühlen, müssen seinen Anspruch, ihn zu bestimmen, empfinden. Das Werten, das Stellungnehmen ist demnach hier selbst Bestandteil des Verstehens. Und diese Fälle stehen nicht vereinzelt. Ausruf, in große Verhältnisse übertragen, ist Lyrik, ja auch Rhetorik, Epik, Dramatik, zuletzt, wenn man will, Kunst überhaupt. Und zwar auch dort, wo's nicht das Ausrufungszeichen, sondern nur die Wortstellung, der Tonfall, die Wortwahl, der Inhalt, die Anordnung des Stoffes ist, die, um verstanden zu werden, ein Gefühl (eine Rührung, eine Spannung, eine Stimmung) fordert. Und Befehl, in großen Maßstäben, ist Verordnung und Urteil, ist Gesetz und Recht. Und auch hier ist's wie dort: das Gesetz verstehen, heißt (wenn's uns angeht), seinen Anspruch, unsern Willen zu bestimmen, empfinden, heißt also erleben, daß wir das, wozu das Gesetz uns anweist, ausführen sollen — mögen wir nun weiterhin dies Sollen als ein uns bindendes anerkennen oder ihm solche Anerkennung weigern und mögen wir, im ersteren Falle, dann auch unser Wollen und Handeln jenem Sollen anpassen oder nicht, mögen wir also dem Gesetz gehorchen oder es übertreten. (Daß wir auch einen Befehl, der nicht uns gilt, auch ein Gesetz, das uns nicht betrifft, „verstehen" können, widerspricht dem nicht; wir können's, weil wir schon aus eigener Erfahrung wissen, was ein Befehl, ein Gesetz von dem, an den sie sich wenden, verlangen; so verstehen wir ja auch, was ein anderer meint, der von seinen Schmerzen spricht, und doch versteht niemand, was Schmerz bedeutet, der's nicht an sich selbst erfuhr.)

30. Hier ist nun schon Ausgeführtes kurz in Erinnerung zu bringen. Das Verstehen, das ein Satz uns zumutet, besteht aus einem Doppelten: wir müssen vor allem aus dem Sinn seiner einzelnen Worte den Sinn des Satzes gewinnen, um dies jedoch leisten zu können, müssen wir vorerst diese einzelnen Worte selbst verstanden haben. Ein Satz nun wird verstanden vor allem durch gliederndes Zusammenfassen der einzelnen Wortbedeutungen zum Ganzen der Satzbedeutung, dann aber auch durch ein deutendes, insbesondere ein einordnendes und wertendes Bearbeiten dieser Satzbedeutung. Wie aber wird ein Wort verstanden, sein Sinn erfaßt?

Es scheint zunächst, das Verstehen eines Worts sei dem eines Satzes recht wenig ähnlich: sei dieses doch zutiefst Zusammenfassung von Teilen zu einem Ganzen, jenes dagegen ein

„Beziehen“ eines Zeichens auf das mit ihm Bezeichnete, nämlich des Worts auf das damit Gemeinte. Dieses „Beziehen“ läßt sich ebenso wie das „Einordnen“ und „Werten“ der Satzbedeutung als ein „deutendes Bearbeiten“ auffassen: besteht's doch gleich diesem darin, daß mit einem Gedachten etwas „vorgenommen“, insbesondere aber darin, daß dieses, wie beim „Einordnen“, zu anderem Gedachten in Beziehung gesetzt wird. Doch handelt sich's beim Verstehen eines Worts nicht so sehr um ein Einordnen als vielmehr um ein Beziehen ganz eigener Art; es wird nämlich das mit dem Wort Gemeinte, Bezeichnete zu ihm hinzugedacht; und es wird dabei die Aufmerksamkeit ganz und gar vor dem Wort ab-, auf das Hinzugedachte dagegen hingelenkt, so daß uns das Wort, soweit wir uns seiner überhaupt bewußt bleiben, nur als der sinnlich-anschauliche Träger des Gemeinten erscheint, gewissermaßen als ein durchsichtiges Mittel, durch das wir das Gemeinte erblicken. Gerade darin, daß das Wort auf solche Art seine Eigenbedeutung für uns verliert und zu einem bloßen Vermittler des Gemeinten herabsinkt — gerade darin, daß es in dieser eigenartigen Weise auf das Gemeinte „bezogen“ wird, liegt das Wesentliche seines Verstandenwerdens, gerade das vor allem ist's, was wir unter dem Erfassen seines Sinnes verstehen.

Bei genauerem Zusehen erweist sich's jedoch, daß auch diesem „beziehenden“ Deuten ein gliederndes „Zusammenfassen“ vorhergehen muß. Denn um auf das Gemeinte bezogen werden zu können, muß das Wort vor allem selbst als Ganzes, als Einheit erfaßt worden sein. Nicht die einzelnen Laute oder Buchstaben eines Worts sind ja die Träger seiner Bedeutung. Damit von einer solchen überhaupt die Rede sein könne, müssen vielmehr diese Laute zum Ganzen einer einheitlichen Lautgestalt zusammengefaßt werden. Ist doch, um ein Beispiel anzuführen, der Klang des Wortes „Klang“ sicherlich eine „Gestalt-Qualität“, die nur diesem Wort als Ganzem, keineswegs dagegen auch den einzelnen Lauten K, L, A, N, G, jeden von ihnen einzeln und für sich genommen, anhängt. Erst diese einheitliche Lautgestalt „Klang“ aber, mit nichten auch schon die bloße „Summe“ jener fünf Laute, kann auf das mit dem Worte Klang Gemeinte, den mit einer bestimmten Tonhöhe behafteten Gegenstand einer Gehörsempfindung, „bezogen“ werden.

Zuletzt ist also das Verstehen eines Worts dem eines Satzes doch recht ähnlich. In beiden Fällen werden die gegebenen Stücke zunächst zur Einheit eines Ganzen zusammengefaßt und dabei gegliedert (die „Gliederung" des Wortes besteht vor allem in der genauen Erfassung seines Laut- und Silbenbestandes sowie seiner Betonung: — schon in der Volkschule hört' ich, wie ein Mitschüler infolge fehlerhafter „Gliederung" statt „Schau-Fenstern" vielmehr „Schaufen-Stern" las), dann aber wird dieses Ganze einer deutenden Bearbeitung unterzogen. Nur ist diese, wo sich's um das Verständnis eines Satzes handelt, vorzugsweise eine „einordnende" und „wertende", dort dagegen, wo der Sinn eines Worts erfaßt werden soll, vor allem eine „beziehende". Und während das Verständnis eines Satzes vor allem durch den ersten dieser beiden Vorgänge gekennzeichnet wird, ist's hauptsächlich der zweite, der dem Verständnis eines Wortes sein Gepräge aufdrückt.

31. Das „Verstehen", das ein Satz uns zumutet, ist demnach ein zweigestufter Vorgang: auf der ersten Stufe wird der Sinn der einzelnen Wörter, auf der zweiten jener des ganzen, aus ihnen bestehenden Satzes erfaßt. Und auf jeder dieser beiden Stufen ist das Erfassen des Sinnes selbst wieder zweistufig: es werden zunächst einzelne Gegebenheiten (Laute, Wortbedeutungen) zu einem gegliederten Ganzen (Wortklang, Satzbedeutung) zusammengefaßt und es wird sodann dieses Ganze einer deutenden Bearbeitung unterzogen (Beziehung des Wortklangs auf das Gemeinte, Einordnung der Satzbedeutung in die Gesamtheit aller Satzbedeutungen, Bewertung derselben und Stellungnahme zu ihr). Nur daß diese deutende Bearbeitung auf der ersten Hauptstufe (Verstehen eines Worts) vorzugsweise eine beziehende, auf der zweiten (Verstehen eines Satzes) vor allem eine einordnende und stellungnehmende ist, und daß sie auf jener Stufe als die eigentliche Hauptsache, auf dieser mehr als eine ergänzende Nebensache erscheint.

32. Was ist nun mit dem Ausdruck, ein Satz „mute" uns ein Verstehen „zu", im Grunde gemeint?

Es kann damit vernünftigerweise nichts anderes gemeint sein, als daß jener Satz auf uns eine Wirkung übe, auf die wir nicht umhin können, mit dem Versuch, ihn zu verstehen, zu antworten.

Und dies wieder setzt voraus, es sei in uns eine „Disposition", eine Bereitschaft vorhanden, einem Gebilde dieser bestimmten Art („Sätze") mit einem Verhalten dieser bestimmten Art („Verstehen") zu begegnen.

33. Was ist nun eine „Bereitschaft"? Im Grunde nur eine „Eigenschaft", nämlich die Eigenschaft eines Gegenstands, sich unter gewissen Umständen auf eine gewisse Art zu verhalten. Nur daß Bereitschaften vorzugsweise von lebenden Wesen ausgesagt, und daß darunter ebenso erworbene wie angeborene Eigenschaften verstanden werden.

Die Bereitschaft, zu „verstehen", insbesondere kann entweder eine triebhaft angelegte oder eine durch Uebereinkunft gestiftete oder endlich eine bloß gewohnheitsmäßig ausgebildete sein. Das erstere gilt z. B. von unserer Bereitschaft, fremdes Mienenspiel als Ausdruck fremden Seelenlebens zu erfassen, das zweite von unserer Bereitschaft, die Farben Schwarz-Weiß als Sinnbild Preußens anzusehen, das dritte von unserer Bereitschaft, in schwer herabhängenden Wetterwolken das Vorzeichen kommenden Regens zu erblicken. Doch deuten schon diese Beispiele darauf hin, daß die drei Quellen der Verständnisbereitschaft keineswegs gleich reichlich strömen. Zwar wird man wirklich allen dreien die erste Stiftung solcher Bereitschaften zusprechen dürfen, allein für ihre Ausbildung und Einwurzlung bedeutet die Gewohnheit ohne Zweifel das meiste. Denn auch das ursprünglich triebhaft angelegte und das sich anfangs bloß auf Uebereinkunft gründende Verstehen unterscheidet sich, ist's uns erst einmal zur Gewohnheit geworden, kaum mehr von dem ganz allein der Gewohnheit verdankten. Für Menschen insbesondere, die schon ein gewisses Alter erreicht, ein gewisses Maß von Erfahrung gesammelt, eine gewisse Lebensschulung durchgemacht haben, gilt darum wohl fast ohne Einschränkung der Satz: sie verstehen die Dinge, wie sie sie zu verstehen gewohnt sind.

Die Bereitschaft, zu verstehen, entspricht demnach einigermaßen dem, was Benno Erdmann (Erkennen und Verstehen, Berl. Sitzungsberichte 1912, S. 1246 ff.) die „Residualkomponente" des Erkennens nannte. — Leider hat Erdmann das „Verstehen" nur insoweit untersucht, als sich's in dem „Erkennen" fremden Seelenlebens äußert. Ebenso einseitig Jaspers (Psychopathologie, S. 19): Verstehen sei „das von innen gewonnene Anschauen des Seelischen".

Was hier von der Bereitschaft, zu „verstehen", in etwas allgemeinerem Sinn gesagt worden ist, das gilt ganz ebenso auch von der Bereitschaft, Worte und Sätze zu verstehen. Unsere Bereitschaft, ein Wort auf das damit Gemeinte zu „beziehen", ist gewiß ursprünglich eine rein übereinkunftsmäßige, allein sobald wir uns einer Sprache zu bedienen gelernt haben, wird sie uns so sehr zur zweiten Natur, daß wir sie von einer triebhaft angelegten kaum mehr zu unterscheiden wissen. Unsere Bereitschaft andererseits, die Bedeutungen einzelner nacheinander vernommener Wörter zum Ganzen einer einheitlichen Satzbedeutung zusammenzufassen, mag mit ihrer tiefsten Wurzel in den Bereich des triebhaft Angelegten hinabreichen: für unser Gefühl unterscheidet sie sich darum noch keineswegs von jener ersteren Bereitschaft, beide stellen sich der Beobachtung von außen, aber auch dem Selbstbewußtsein, fast ganz und gar wie Erzeugnisse der Gewohnheit, der Uebung, der Schulung dar.

34. Mehrere Bereitschaften können miteinander in Streit geraten. Ein und dasselbe Gebilde kann uns, indem sich's auf die eine oder die andere Bereitschaft stützt, mehr als e i n e Art des Verstehens zumuten. Und wenn jeder dieser Zumutungen entsprochen werden kann, so läßt sich dann auch wirklich mehr als e i n Sinn in jenem Gebilde finden.

Welche Auffassung, welches Verstehen, welcher Sinn sich dann im einzelnen Falle durchsetzt, verwirklicht, das wird naturgemäß einerseits von Umständen abhängen, die in dem zu verstehenden Gebilde, besonders aber in dem Zusammenhang gelegen sind, in dem sich's uns darbietet, andrerseits aber auch von solchen, die sich auf uns, unsre Anlagen, unsre Erfahrungen, unsre Uebung und Schulung beziehen. Allgemeine Regeln dafür, welche dieser Umstände das Ergebnis entscheidend bestimmen dürften, werden sich nicht in großer Zahl aufstellen lassen. Für den Ausgang eines Streites zwischen den verschiedenen, im Gegenstande begründeten Deutungsmöglichkeiten mag eine Art von Einfachheitsgrundsatz gelten: unter sonst gleichen Umständen werden wir uns im Zweifel für die n a c h j e d e r R i c h t u n g h i n einfachere Auffassung entscheiden. Doch sind eben die sonstigen Umstände häufig nicht gleich: der eine mag auf Grund seiner persönlichen Anlagen und Erfahrungen zu dieser, ein anderer zu jener Deutungsart neigen, die ihm dann auch als die einfachere, ja als die „einzig natürliche" erscheint, ja sogar eine entschiedene Vorliebe für das Verwickelte findet sich bisweilen („perversen Scharfsinn" schrieb einst gesprächsweise Hermann Diels einem seither lange verstorbenen Altertumsforscher zu), — das sich freilich dem mit jener Vorliebe Behafteten wohl stets, in irgendeinem Sinn, gerade als das Einfachere darstellen wird.

Mit Zuversicht dagegen darf eines behauptet werden: zwischen verschiedenen Auffassungen, und das heißt zuletzt: zwischen verschiedenen Bereitschaften, müssen wir wählen; sie setzen sich nicht zusammen wie die Naturkräfte. Gewisse Zeichnungen lassen sich entweder als Darstellungen ausgewölbter oder als solche eingewölbter Raumgestalten deuten, nicht aber als Darstellungen irgendwelcher mittleren, zwischen beiden mitten inne stehenden Gestalt. Ein Wort mag „Schau-Fenstern" oder „Schaufen-Stern" gelesen werden; eine mittlere Deutung, in der jene beiden sich vereinigen könnten, gibt's nicht. Ein bekannter Spruch des Delphischen Orakels lautet auf Lateinisch: *Ibis redibis non morieris in bello;* da kann man nun entweder lesen: *Ibis, redibis; non morieris in bello,* oder aber: *Ibis, redibis non; morieris in bello;* eine friedliche Abkunft zwischen diesen beiden Weisen, den Satz zu verstehen, aber, die etwa beide zu ihrem Recht kommen ließe, ist unmöglich. Auch wer sich unbefangen in einen Text versenkt, durchaus bereit, sich seinem wahren Sinn ganz fügsam anzuschmiegen, mag zwar mit der Zeit auf Deutungen geführt werden, die zwischen anderen, ebenfalls erwogenen Deutungen sachlich in der Mitte liegen, allein auch diese müssen ihm, auf Grund besonderer, vorerst nicht wirksam gewordener Bereitschaften, selbständig aufblitzen, sie lassen sich nicht, gewissermaßen als Durchschnitte, aus den zuerst in Betracht gezogenen, sachlich weiter voneinander abstehenden Deutungen gewinnen.

Mit einem Wort: zwischen Bereitschaften und darum auch zwischen verschiedenen Arten der Deutung, des Verstehens, der Sinnerfassung gibt's keine stetigen Uebergänge. Eben hieraus erklärt sich, denk' ich, die von Weinhandl (Die Gestaltanalyse S. 194) nach Wertheimer erörterte wichtige Erscheinung, daß es bei der Erfassung von Gestalten „ausgezeichnete" Fälle gibt und daß die diesen nahekommenden Erscheinungen leicht als „schlechte" Fälle solch einer „prägnanten Gestalt" gedeutet werden, „etwa ein Winkel von 93 als schlechter Rechter". Es gibt eben zwar eine Bereitschaft zur Erfassung von Rechten, dagegen keine solche zur Erfassung von Winkeln von 93 Grad. Der Grund dafür aber liegt zuletzt vielleicht darin, daß sich ursprünglich alle, auch die mehr geistigen Bereitschaften von Bereitschaften zum körperlichen Tun herleiten mögen. Denn körperliches Tun, körperliche Bewegung setzt die Zusammenziehung bestimmter Muskel, oder genauer: Muskelgruppen voraus. Da mag dann die eine oder die andere Gruppe in Tätigkeit gesetzt werden, und daraus wird sich eine große Mannigfaltigkeit möglicher Bewegungsarten ergeben; allein stetige Uebergänge zwischen ihnen gibt's nicht, und ihre Zahl bleibt notwendig eine begrenzte.

35. Sofern die Bereitschaft, ein Wort, einen Satz zu verstehen, nur in diesem oder jenem Einzelnen vorläge, könnte von diesem Wort, diesem Satz auch nur gesagt werden, er sei diesem oder jenem verständlich, habe für ihn Sinn. „Sinn" sollte jedoch ein „Wert" sein, einem Gebilde, und so insbesondere auch einem Wort, einem Satz, „an sich" zukommen.

Und darin lag, daß diese „unter hinreichend günstigen Bedingungen“ von jedermann sollten verstanden werden können. Ist nun die Bereitschaft, ein Denkgebilde als gegliederte Einheit aufzufassen und in gewisser Weise deutend zu bearbeiten, die erste Voraussetzung dafür, daß dies Gebilde verständlich sei, einen Sinn habe, so werden wir erwarten, daß davon, es komme ihm Sinn „an sich“ zu, es „habe“ Sinn, nur insoweit die Rede sein kann, als auch jene Bereitschaft, „unter hinreichend günstigen Bedingungen“, jedermann zugänglich ist. Und so ist's in der Tat. Im einzelnen sind ja die Bereitschaften, sprachliche Gebilde zu verstehen, je nach den Erfahrungen, nach dem Bildungsgrad, vor allem nach der Volkszugehörigkeit des Verstehenden im höchsten Maß verschieden: dem nur des Deutschen Kundigen fehlt jede Bereitschaft, sich bei einem spanischen, dem nur des Spanischen Kundigen jede, sich bei einem deutschen Wort etwas zu denken; für den Elementarschüler ist eine Periode des Thukydides, für den Schafhirten ein Satz der Relativitätslehre völlig unverständlich. Behaupten wir trotzdem, diese Gebilde seien nicht etwa nur dem Deutschen oder dem Spanier, dem sprachlich oder dem rechnerisch Geschulten verständlich, sie hätten vielmehr (auch an und für sich) ihren guten Sinn, so setzen wir dabei voraus, alle jene Unterschiede der Bereitschaft ließen sich „unter hinreichend günstigen Bedingungen“ ausgleichen: durch Unterweisung, Ausbildung, Schulung könne jedermann dahin gebracht werden, den ihm vordem verborgenen Sinn jener Gebilde zu verstehen. Mit anderen Worten: Sinn zu „haben“ vermag ein Gebilde nur dann, wenn unsere Bereitschaft, es zu verstehen, als eine allgemein menschliche bezeichnet werden darf.

Das Alltagsleben freilich, und zwar auch das des Wissenschaftlers, zieht die Grenzen des Gebiets, auf dem es „Sinn“ anzuerkennen geneigt ist, vielfach weit enger, und wenn hierin auf der einen Seite eine gewisse Einseitigkeit und Unduldsamkeit liegt, so kann diese sich auf der anderen Seite doch wieder darauf berufen, daß ein kurzes Abweisen alles ganz fern Liegenden (indem man's schlechthin für „sinnlos“ erklärt) dem Haushalten mit wertvollen geistigen Kräften zugute kommen mag. Wir werden's niemand verübeln, wenn er ein Lautgebilde, das weder im Deutschen noch in einer der anderen klassischen oder europäischen Hauptsprachen etwas bedeutet, kurzweg für sinnlos erklärt, ohne zu untersuchen, ob's nicht vielleicht dem Wortschatz der chinesischen, der altmexikanischen oder der Eskimo-Sprache angehört. Dann werden wir's

aber auch begreifen müssen, wenn ein Naturforscher unserer Zeit über irgendeine Streitfrage der Glaubenslehre (etwa über die berühmte, betreffend das Homoūsios oder Homoiūsios), über irgendeine aristotelische oder scholastische Distinktion (etwa über jene, die den Unterschied der tätigen und der leidenden Vernunft angeht), ja selbst über eine Unterscheidung zeitgenössischer Phänomenologen (z. B. über die zwischen Noëtisch und Noëmatisch) ganz ähnlich urteilt. Solche Einseitigkeiten begreiflich, ja in gewissem Sinn entschuldbar finden, heißt indes nicht, die Voraussetzung preisgeben, daß „unter hinreichend günstigen Bedingungen" — freilich ein Begriff, dessen Umfang sehr weit gezogen werden muß, wenn er etwa auch die kaum jemals innerhalb eines Menschenlebens wirklich durchzuführende Erziehung eines „Naturmenschen" zum „Kulturmenschen" umfassen soll — doch die Verständnisbereitschaft aller geistesgesunden Menschen auf ein gemeinsames Maß gebracht werden kann, und auf die Anschauung verzichten, daß die Frage, ob ein Gedanke „Sinn habe", nicht bloß eine rein persönliche, vielmehr auch eine, sei's auch nicht eben messerscharfe, aber doch allgemein gültige Antwort zuläßt.

36. Ein Satz, der sowohl seinen Worten nach wie auch als Ganzes uns ein Verstehen „zumutet", d. h. der auf uns eine solche Wirkung übt, daß wir auf Grund einer „allgemein menschlichen", auf Trieb, Uebereinkunft oder Gewohnheit gegründeten Bereitschaft nicht umhin können, ihm ein „verstehendes" Verhalten entgegenzubringen — oder, kürzer gesagt, ein Satz, den wir auf Grund einer Bereitschaft der angegebenen Art zu verstehen versuchen müssen, ist nicht „sinnfrei"; er hat also insofern „Sinn". Wär' jedoch jener Satz dabei so beschaffen, daß unser Versuch, ihn zu verstehen, mißlingen muß, m. a. W., würd' er uns dies „Verstehen", ob er's uns gleich „zumutet", doch nicht gestatten, dann wär' er unsinnig, hätte somit, insoweit, doch wieder keinen „Sinn". Wie muß nun ein Satz beschaffen sein, um uns ein „Verstehen" nicht nur „zuzumuten", sondern auch zu gestatten?

Die Antwort auf diese Frage läßt sich in drei kurze (der Erläuterung freilich noch einigermaßen bedürftige) Sätze zusammendrängen:

Was uns das Verstehen eines Satzes zumutet, ist seine Form.

Was uns das Verstehen eines Satzes gestattet, ist sein Inhalt.

Soll uns daher ein Satz ein Verstehen nicht bloß zumuten, vielmehr auch gestatten, soll er also nicht unsinnig sein, so muß sein Inhalt zu seiner Form in einem bestimmten Ver-

hältnis stehen, das vielleicht als das der „Erfüllung“ bezeichnet werden darf.

Mit der „Form“ eines Satzes, die uns „zumutet“, ihn zu verstehen, mein' ich hier all das, was uns, gewissermaßen vorläufig und von außen, anzeigt, daß wir's mit einem Satz zu tun haben, und was uns daher dazu veranlaßt, sein Verständnis zu versuchen, uns darauf einzustellen. Dahin gehören zuvörderst gewisse ganz äußerliche Kennzeichen: daß eine Reihe von Wörtern in einem Zug, ohne längere Unterbrechungen, in einem einheitlich fortlaufenden Tonfall gesprochen wird, oder daß sie, sofern sich's um einen gelesenen Satz handelt, zwischen Schlußpunkten steht. Zur „Form“ des Satzes gehören indes weiter auch die vorhin aufgezählten „synkategorematischen“ Bestandteile: die grammatische Form der einzelnen Wörter, die Wortstellung, die Verbindungswörter, die Unterscheidungszeichen (für die beim Sprechen der Tonfall, die Betonung, kürzere Pausen u. dgl. eintreten); diese zeigen uns nicht mehr bloß an, daß, vielmehr auch schon, wie, durch welches Verfahren, aus den Bedeutungen der einzelnen Wörter eine einheitliche Satzbedeutung gewonnen werden soll: welcher Wortstamm den Satzgegenstand, welcher eine Eigenschaft, welcher eine Tätigkeit desselben bezeichnet, mit einem Wort, wie — wenn anders ein „Sinn“ gewonnen werden soll — das Satzganze, jedoch auch jeder einzelne Satzteil, zu gliedern ist.

Und dasselbe gilt von jedem einzelnen Wort. Was uns sein Verständnis „zumutet“, ist seine Form. Sollen wir versuchen, es auf das damit Gemeinte zu beziehen, so müssen wir vorerst wissen, daß wir's überhaupt mit einem Wort zu tun haben. Dies erkennen wir aus gewissen äußerlichen Kennzeichen, deren Gesamtheit eben die „Form“ des Wortes darstellt: daraus etwa, daß eine Reihe von Lauten in stetigem Uebergang, gewissermaßen „in einem Atem“, gesprochen wird, oder daß eine Gruppe von Buchstaben, zwischen verhältnismäßig größeren Zwischenräumen, unmittelbar aneinander geschrieben oder gedruckt wurden. Diese Wort-„Form“ ist's, die's uns zumutet, die uns dazu auffordert, dieser Laut- oder Buchstabengruppe gegenüber jene Haltung einzunehmen, die wir eben Wörtern gegenüber einzunehmen pflegen: indem wir nämlich den Versuch machen, ihren „Sinn“ zu erfassen, sie auf ein mit ihnen Gemeintes zu beziehen.

Was uns dagegen das Verstehen eines Satzes gestattet oder verwehrt, ist sein Inhalt. Die beiden Sätze „Der Regenbogen knirschte laut“ und „Die Räder knirschten laut“ weisen genau dieselbe Form auf. Sie muten uns daher auch ein Verständnis in ganz demselben Maße zu. Bezeichnen wir trotzdem den ersteren als unsinnig, den zweiten als sinnvoll, so kann somit dieser Unterschied lediglich im Inhalt begründet sein. Und wirklich liegt's offenbar nur an diesem, wenn wir zwar „Knirschen“ und „Räder“, nicht aber „Knirschen“ und „Regenbogen“ gliedernd zusammenzufassen, wenn wir uns zwar bei knirschenden Rädern, nicht aber bei einem knirschenden Regenbogen etwas zu denken vermögen.

Ganz ebenso aber ist's mit den einzelnen Wörtern bewandt. Die beiden Wörter „Meviodär“ und „Legionär“ weisen genau dieselbe Form auf. Sie muten uns daher auch ein Verstehen beide in gleicher Weise zu. Ist trotzdem jenes „unsinnig“, während dieses Sinn hat, so kann dafür nur der „Inhalt“ dieser beiden Wörter — oder, genauer, dieser beiden Lautgruppen, denn eine unsinnige Lautgruppe ist ja kein „Wort“ — Maß geben. Die eine Lautgruppe gehört eben dem Wortschatz der deutschen Sprache an, „steht im Wörterbuch“, zwischen ihr und einem bestimmten Begriff ist durch Uebereinkunft, vor allem aber durch Gewohnheit eine Bedeutungsbeziehung gestiftet und ausgebildet worden, daher g e l i n g t ' s uns, sie zu verstehen, ihren Sinn zu erfassen, nämlich sie auf das mit ihr Gemeinte zu beziehen, während derselbe Versuch, an der andren Lautgruppe unternommen, für die ja das Gegenteil zutrifft, notwendig ergebnislos bleibt: diese „mutet“ uns also ein Verstehen zwar ebenfalls zu, gestattet uns aber nicht dessen wirklichen Vollzug, und eben darum bezeichnen wir sie als „Unsinn“.

In gewissen Fällen wird der „Unsinn“ zum „Widersinn“.

Denn es kann geschehen, daß die Unmöglichkeit, gewisse Wortbedeutungen zum Ganzen einer, auf bestimmte Art gegliederten Satzbedeutung zusammenzufassen, schon auf Grund gewisser äußerer Kennzeichen einleuchtet, noch eh' ein Versuch, diese Zusammenfassung auch wirklich durchzuführen, unternommen wurde: um zu erkennen, daß der Satz „Katzen sind keine Katzen“ unsinnig ist, brauch' ich nicht erst den Versuch zu unternehmen, mir Katzen, die keine Katzen wären, vorzustellen; daß ein solcher Versuch notwendig ergebnislos bleiben müßte, ergibt sich vielmehr schon von vorneherein aus dem allgemeinen Denkgesetz (der allgemeinen logischen Regel), daß die einssetzende Gliederungsform („sind“!)

aufeinander gegensätzlich ausschließende Begriffe nicht anwendbar ist. Gedanklichen („logischen") Widersinn können nur Sätze, nicht auch einzelne Wörter aufweisen, da ja die Beziehung des Wortes zu dem von ihm Gemeinten keine gedankliche, vielmehr eine rein übereinkunftsmäßige ist. Wohl aber vermag ein Wort — oder richtiger eine Lautgruppe — lautlich („phonetisch") widersinnig zu sein. Das würde z. B. für die Lautgruppe „pstkrti" zutreffen, falls sie uns im Zusammenhang einer deutschen Rede begegnete. Auch da nämlich brauchten wir nicht erst den Versuch zu machen, dieses „Wort" im Wörterbuch aufzusuchen (weder in einem gedruckten Wörterbuch noch auch in jenem — zum Teil unvollständigeren, zum Teil aber auch feineren —, das jeder von uns in seinem Kopf, zum Teil aber auch in seinem Herzen mit sich führt); denn daß ein solcher Versuch notwendig ergebnislos bleiben muß, daß ein deutsches Wort so nicht lauten kann, das lehren uns schon die Lautgesetze der deutschen Sprache.

Soll ein Satz „Sinn" haben, so darf er in keiner Bedeutung dieses Wortes „sinnlos", er darf mithin weder sinnfrei noch unsinnig sein. Das heißt, er muß uns ein Verstehen nicht bloß zumuten, vielmehr auch gestatten. Jenes Zumuten aber geschieht durch seine Form, dieses Gestatten dagegen durch seinen Inhalt. Soll daher ein Satz „Sinn" haben, so muß sein Inhalt zu seiner Form in einem bestimmten Verhältnis stehen: jener muß uns den wirklichen Vollzug dessen gestatten, was diese uns zumutete. Anders ausgedrückt, der Inhalt des Satzes muß das halten, was seine Form verspricht; damit ein Satz „Sinn" habe, müssen die Worte, aus denen er besteht, nicht nur wie ein verständlicher Satz aussehen (denn so sieht z. B. auch der Satz aus: „Der Regenbogen knirschte laut"), sie müssen sich vielmehr als ein solcher auch wirklich erweisen.

Und eben das gilt auch für jedes Wort, oder noch genauer, für jede Lautgruppe: soll sie in Wahrheit „Sinn" haben, so darf sie nicht bloß aussehen wie ein verständliches Wort (ganz so sieht ja z. B. auch das Wort „Meviodär" aus), sie muß sich vielmehr als ein solches auch wirklich bewähren.

Wo ein Satz dieser Bedingung genügt, dort darf man sagen, daß sein Inhalt die von seiner Form erregten Erwartungen „erfüllt".

37. Die Frage, wann ein Satz Sinn habe, ließe sich daher endlich auf folgende Art beantworten:

ein Satz hat Sinn, wenn er uns

1. durch seine Form auf Grund einer allgemein menschlichen, auf Trieb, Uebereinkunft oder Gewohnheit gegründeten Bereitschaft dazu auffordert,
   a) zunächst die Laute jedes seiner Worte zur Einheit eines, auf bestimmte Art gegliederten Lautganzen zusammenzufassen und sodann dieses (indem wir's auf etwas damit Bezeichnetes beziehen) auf bestimmte Art zu deuten, hierauf aber
   b) auch all diese Wortdeutungen zur Einheit einer, auf bestimmte Art gegliederten Satzbedeutung zusammenzufassen und dann auch diese selbst wieder (indem wir sie der Gesamtheit der uns sonst bekannten Satzbedeutungen einordnen, sie bewerten und zu ihr Stellung nehmen) auf bestimmte Art zu deuten,

   und wenn er uns
2. durch seinen Inhalt auch den wirklichen Vollzug all dieser Zusammenfassungen und Deutungen gestattet.

Doch können wir diese etwas umständliche Begriffsbestimmung auch kürzer und übersichtlicher fassen, indem wir die verschiedenen Arten gliedernden Zusammenfassens und teils beziehenden, teils einordnenden, wertenden und stellungnehmenden Deutens, die ein Satz uns zumuten mag, mit einem Wort die uns von ihm zugemutete Auffassung nennen. Dann dürfen wir jener Begriffsbestimmung endlich die folgende Gestalt verleihen:

ein Satz hat Sinn, wenn er uns

1. durch seine Form auf Grund einer allgemein menschlichen, auf Trieb, Uebereinkunft oder Gewohnheit gegründeten Bereitschaft dazu auffordert, ihn auf eine bestimmte Art aufzufassen, und wenn er uns
2. durch seinen Inhalt den Vollzug dieser Auffassung auch wirklich gestattet.

Um „Sinn" zu haben, muß somit ein Satz diesen beiden Bedingungen genügen. Genügt er nur der ersten, nicht aber der zweiten, so ist er „unsinnig". Genügt er keiner von beiden, so ist er „sinnfrei". Sowohl in jenem wie in diesem Fall aber heißt er „sinnlos".

Die Frage, wie der Inhalt eines Satzes beschaffen sein muß, um von uns überhaupt aufgefaßt werden zu können, insbesondere also, welche

Forderungen der Denklehre (der „Logik") er erfüllen muß, um nicht schon an und für sich unsinnig und also auch „sinnlos" zu sein — diese Frage einläßlich zu behandeln, liegt nicht im Plane dieser Arbeit.

In seiner Schrift „Scheinprobleme in der Philosophie" (Berlin 1928, S. 27 ff.) erklärt neuestens Carnap für die notwendige, aber auch hinreichende Bedingung des „Sinnes" einer Aussage ihre „Sachhaltigkeit", sachhaltig aber soll eine Aussage p nach Carnap dann heißen, „wenn Erlebnisse, durch die p oder das Gegenteil von p fundiert werden würde, wenigstens als Erlebnisse denkbar sind und ihrer Beschaffenheit nach angegeben werden können" („fundiert" heißt p, wenn es entweder selbst „den Inhalt eines Erlebnisses ausspricht" oder aus einer anderen Aussage, von der dies gilt, „und aus früherem Erfahrungswissen durch Deduktionen oder induktive Schlüsse ableitbar" ist).

Diese Erklärung müßte sich zuvörderst wohl gewisse mehr äußerliche Abänderungen gefallen lassen, um einerseits dem Umstand gerecht zu werden, daß Aussagen und Erlebnisse einander wohl nicht so eindeutig zugeordnet werden können, daß man so kurzweg sagen dürfte, eine Aussage „spreche den Inhalt eines Erlebnisses aus" (unzählige Menschen sprechen etwa den Inhalt eines gewissen Erlebnisses mit den Worten aus, vor ihren Augen habe Gott einen Kranken gesund gemacht: ist nun diese Aussage durch das gemeinte Erlebnis „fundiert"?), andererseits aber eine Gestalt zu erhalten, in der sie sich auch auf den „Sinn" von Ausrufen und Befehlen beziehen läßt (denn daß auch diese sinnvoll und unsinnig sein können, läßt sich doch kaum bezweifeln). Vielleicht ließe sich durch eine Abänderung dieser zweiten Art sogar auch der Uebelstand heben, daß ja nach Carnaps Erklärung Begriffsbestimmungen „sinnlos" sind, was doch gegen den allgemein üblichen Sprachgebrauch sehr empfindlich verstößt; denn jede Begriffsbestimmung läßt sich wohl auch als ein Befehl (Gebrauche für a + b den Namen s!) oder doch als eine Aufforderung verstehen (Lasset uns für a + b den Namen s gebrauchen!).

Allein weit ernster erscheint mir die Schwierigkeit, die in Carnaps Worten liegt, wenn eine Aussage Sinn haben solle, müßten Erlebnisse, die sie oder ihr Gegenteil zu „fundieren" vermöchten, „wenigstens als Erlebnisse denkbar" sein „und ihrer Beschaffenheit nach angegeben werden können", was doch wohl bedeuten soll, eine Aussage sei unsinnig, wenn nicht ein seiner Beschaffenheit nach bestimmtes Erlebnis denkbar ist, das geeignet wäre, jene Aussage zu fundieren. Da sind aber doch mehrere ganz verschiedene Fälle zu unterscheiden.

Es gibt Aussagen, die darum keinen „Sinn" haben, weil schon ihre einzelnen Worte unverständlich sind („im Wörterbuch nicht vorkommen"), etwa das von Carnap selbst angeführte „bu, ba, bi". Anderen wieder fehlt's an „Sinn", weil in ihnen an sich verständliche Einzelworte nicht auf eine sprachlich zulässige und darum verständliche Art verknüpft sind, etwa dem gleichfalls von Carnap beigebrachten „Berlin Pferd blau". Wieder andere aber sind darum unsinnig, weil ihr Aufbau zwar nicht den Angaben der Wörterbücher oder den Vorschriften der Sprachlehre widerstreitet, wohl aber jenen der Denklehre, indem sie etwa einander widersprechende Bestimmungen zu einer Einheit verknüpfen, wie etwa

die Aussage „dieser Kreis ist reziprok". In all diesen drei Fällen aber ist doch, zur Aufhellung des Wesens der Unsinnigkeit, der Hinweis auf den Mangel an „fundierenden" Erlebnissen ganz müßig: die „Aussagen" „bu, ba, bi", „Berlin Pferd blau" und „dieser Kreis ist reziprok" sind ja nicht darum unsinnig, weil es keine Erlebnisse gibt, deren „Inhalt" man auf diese Art „aussprechen" könnte, vielmehr weil man sich bei ihnen überhaupt nichts denken kann; ihre Unsinnigkeit beruht somit unmittelbar auf ihrer Unverständlichkeit.

Nun gibt's allerdings eine vierte Art unsinniger Aussagen: ihr gehören jene an, die zwar gleichfalls unverständlich sind, deren Unverständlichkeit indes nicht aus den Angaben der Wörterbücher, den Vorschriften der Sprach- oder den Gesetzen der Denklehre abgeleitet, vielmehr nur tatsächlich festgestellt, gleichsam versuchsweise ermittelt werden kann, z. B. „der Regenbogen knirschte laut" oder, um auch hier ein von Carnap selbst beigebrachtes Beispiel anzuführen: „dieser Stein ist traurig". In solchen Fällen dürfte man mit einem gewissen Recht wirklich sagen, es fehle hier nur an Erlebnissen, deren „Inhalt" sich in jenen Sätzen „aussprechen" ließe; könnte man sich doch ganz wohl eine Welt denken, in der man das Knirschen der Regenbogen zu hören und die Traurigkeit der Steine (etwa durch ein ausgebildetes und an unsern Nebenmenschen bewährtes Vermögen unmittelbarer Einfühlung) zu empfinden vermöchte. Eben deshalb aber dürfte hier eigentlich auch nur von einer bedingungsweisen und vorläufigen Unsinnigkeit die Rede sein (um nachzuweisen daß sie eine bedingungslose und endgültige sei, müßte man sie auf eine der drei erstgenannten Formen der Unsinnigkeit zurückführen, d. h. man müßte zeigen können, daß die fragliche Aussage an sich unverständlich sei). Ja wenn man das Wort „Unsinn" nicht im weiteren Sinne der Alltagssprache, vielmehr im engen und strengen Sinn der Denklehre gebrauchen will, sollte man Aussagen dieser Art vielleicht überhaupt nicht „unsinnig", vielmehr bloß „falsch" nennen: denn zuletzt wissen wir, verstehen wir ja, was man sich unter einem knirschenden Regenbogen, unter einem traurigen Stein zu denken hätte; nur daß es eben in der uns allein bekannten Welt nichts gibt, was daran auch nur von ferne erinnerte. Die für die Denklehre grundlegende Bedeutung von „Unsinn" läßt sich also gewiß nicht gerade von diesen Fällen abziehen, in denen die „Unsinnigkeit" zwar allerdings auf unseren Erfahrungen, daher aber im Grunde auch nur auf unseren Denk gewohnheiten beruht.

In der Tat hat Carnap zuletzt einen Fall ganz anderer Art im Auge: Aussagen, die man, wenn sie überhaupt unsinnig wären, einer fünften Art unsinniger Aussagen zurechnen müßte. Es ist das der Fall, in dem eine Aussage (a) tatsächlich verstanden wird, die weitere Aussage (b) jedoch, jene erstere Aussage (a) werde durch ein Erlebnis „fundiert", sich als unverständlich, weil widerspruchsvoll erweist (In dieser Wolke sitzt Jupiter, dies kann indes weder unmittelbar wahrgenommen noch aus irgendwelchen Wahrnehmungen erschlossen werden; es gibt, oder gibt nicht, Dinge „an sich selbst", deren Erkenntnis uns ein für allemal verschlossen ist — beides Beispiele für a, in freier Anlehnung an Carnap). Hier ist dann freilich jene weitere Aussage (b), (also z. B. die Aussage, die Aussage „Jupiter sitzt in dieser Wolke", oder auch die

andere „es gibt Dinge an sich selbst“, sei durch ein Erlebnis fundiert), unsinnig, weil widerspruchsvoll (denn wenn das Sitzen Jupiters oder das Vorhandensein von Dingen an sich selbst nicht wahrgenommen oder erschlossen werden kann, so kann es gewiß auch nicht den „Inhalt“ eines Erlebnisses „aussprechen“), allein damit wird doch den ursprünglichen Aussagen (a) (Jupiter sitzt in der Wolke, Es gibt Dinge an sich selbst) nicht der Stempel der Unsinnigkeit aufgedrückt. Solche Aussagen mögen, weil grundsätzlich nicht nachprüfbar, unbeweisbar und unwiderleglich, meinetwegen auch unfruchtbar und wissenschaftlich wertlos heißen: „unsinnig“, und d. h. unverständlich, sind sie nicht, ja sie können es schon darum nicht sein, weil ja, wer sie nicht verstünde, ihren Sinn nicht erfaßt hätte, gar nicht urteilen könnte, die Behauptung, sie könnten durch Erlebnisse fundiert werden, schlösse einen Widerspruch in sich (wenn die Sätze „In dieser Wolke sitzt, unwahrgenommen und unwahrnehmbar, Jupiter“ und „Es gibt weder unmittelbar noch mittelbar wahrnehmbare Dinge an sich“ n i c h t s bedeuteten, dann könnte ja auch der Satz „Niemals vermag jemand wahrzunehmen, daß in dieser Wolke, unwahrgenommen und unwahrnehmbar, Jupiter sitzt, oder daß es weder unmittelbar noch mittelbar wahrnehmbare Dinge an sich gibt“ nichts bedeuten, m. a. W. auch die Behauptung, Aussagen solcher Art seien unsinnig und daher sinnlos, müßte dann selbst unsinnig und daher sinnlos sein. Denn daß der Inhalt solcher Aussagen ihre Fundierung ausschließe, vermag sinnvoll doch nur zu behaupten, wer ihren Inhalt versteht; dann aber darf er ihnen einen solchen offenbar nicht absprechen).

d) Allgemeine Bestimmung des Begriffes „Sinn“.

38. Es liegt der Gedanke nahe, die Angabe der Bedingungen, unter denen ein Satz Sinn hat, werde sich, ein wenig verallgemeinert, auch auf die übrigen Sinngebilde übertragen lassen. Sie würde dann etwa folgende Gestalt annehmen:

ein Gebilde hat Sinn, wenn's uns

1. durch seine Form auf Grund einer allgemein menschlichen, auf Trieb, Uebereinkunft oder Gewohnheit gegründeten Bereitschaft dazu auffordert, es auf eine bestimmte Art aufzufassen, und wenn's uns
2. durch seinen Inhalt den Vollzug dieser Auffassung auch wirklich gestattet.

Und auch hier dürfte man fortfahren: um „Sinn“ zu haben, muß demnach ein Gebilde diesen b e i d e n Bedingungen genügen. Genügt's nur der ersten, nicht aber der zweiten, so ist's „unsinnig“. Genügt's keiner von beiden, so ist es „sinnfrei“. Sowohl in jenem wie in diesem Fall aber heißt es „sinnlos“.

Genau genommen, muß nicht in jedem Fall, in dem ein Gebilde, also auch ein Satz, keiner der beiden Bedingungen genügt, völlige Sinnfreiheit vorliegen: genügt nämlich ein Gebilde der ersten (und darum dann auch der zweiten) Bedingung nur darum nicht, weil's uns nicht zu einer ganz bestimmten Auffassung auffordert, so kann's auch den Namen eines mehrdeutigen oder doch, infolge mangelnder Bestimmtheit seines Sinnes, nicht vollkommen eindeutigen Gebildes verdienen.

Es soll nun untersucht werden, ob sich diese vorerst nur versuchsweise gegebene Erklärung wenigstens für die am meisten bezeichnenden Fälle, in denen wir von „Sinn" zu sprechen pflegen, wirklich bewährt. Es wird sich dabei herausstellen, daß dies in der Tat der Fall ist, daß aber diese Erklärung auch noch eine weiter verkürzte, besonders sinnfällige Fassung zuläßt.

39. Für den Knaben, der eine Pflaume zum Mund führt, hat diese den „Sinn", eßbar zu sein. Die „Auffassung", die die Pflaume ihm „zumutet", geht dahin, vor allem einmal ihre verschiedenen Teile und Eigenschaften (Farbe, Gestalt usf.) zur Einheit eines Ganzen zusammenzufassen, dem gegenüber allererst eine einheitliche Stellungnahme (Ergreifen, Zum-Munde-führen, Hineinbeißen) möglich ist, sodann aber auch, sie zu „deuten": diese „Deutung" wird erstens darin bestehen, daß der Knabe zu dem, was ihm vor Augen liegt, „wertend Stellung nimmt", d. h. sich anschickt, die Frucht zu verspeisen, dann aber auch darin, daß er das vor ihm Liegende auf das, was er sich davon erwartet, „bezieht", wobei ihm das „Aussehen" der vor ihm liegenden Pflaume das erhoffte Hineinbeißen, Aussaugen und Verschlucken auf sehr ähnliche Art „vertritt" wie beim Verstehen eines Worts die Lautgruppe das mit ihr Gemeinte. Dasjenige an der Pflaume, was den Knaben zu dieser „Deutung" auffordert, demnach (im Sinne obiger Erklärung) ihre „Form", ist, wie eben bemerkt ward, ihr „Aussehen", genauer: ihre äußere Erscheinung, all das, was er an ihr wahrnimmt, eh' er damit, sie zu verspeisen, wirklich begonnen hat. Der „Inhalt", der allein die in dieser „Form" gelegene Verheißung zu „erfüllen" vermag, ist das „Innere", die „Substanz" der Pflaume, genauer: die Gesamtheit all der Beschaffenheiten, die sie bei „tieferem Eindringen", bei näherer Befassung mit ihr, an den Tag legt, insbesondere ihre Eßbarkeit und ihr Geschmack (wollten wir dem Knaben auch weiterreichende Voraussicht beilegen, so müßten wir hier auch noch des

Nährwerts gedenken). Ist nun die Pflaume steinhart oder ganz sauer, oder hat der Knabe gar nur die künstliche, aus Holz oder Stein gefertigte Nachbildung einer Pflaume, somit eine Attrappe, vor sich, dann „erfüllt" der „Inhalt" der (angeblichen) Pflaume das nicht, was ihre Form verhieß, sie verliert für den Knaben ihren „Sinn" (vermag er sie doch nicht als etwas Eßbares „aufzufassen"), sie wird für ihn zum „Unsinn", während im Gegensatz hiezu etwa ein Kieselstein, der Eßbarkeit überhaupt nicht vortäuschte, für den Knaben kein „Unsinn", vielmehr, soweit die Auffassung „eßbar" in Frage kommt, von Anbeginn an ganz und gar „sinnfrei" ist. Der „Sinn" einer wirklichen Pflaume nun liegt im besonderen natürlich darin, eßbar zu sein; im allgemeinen aber darf von ihr gesagt werden, sie habe darum und insofern „Sinn", als sie keine Attrappe ist.

Und dies ist nun die Formel, die sich auf allen Sinn und Unsinn überhaupt anwenden läßt: das Urbild alles Unsinnigen ist die Attrappe; das Wesen jedes Sinngebildes als solchen ist dies, keine Attrappe zu sein.

Und soviel zeigt sich sofort, daß diese Formel auch für das Wort und für den Satz genau zutrifft. Das unsinnige Wort, etwa „Meviodär" oder auch „Pstkrti", ist eine Attrappe: es sieht aus, als wär's ein Wort, allein endlich läßt sich's sowenig auf ein Gemeintes beziehen, wie die steinerne Pflaume sich essen läßt. Und im Gegensatz dazu hat „Legionär" einen Sinn, weil sich's als das, als was es erscheint (nämlich als ein Zeichen für ein damit Gemeintes) auch wirklich erweist, weil's also die Erwartung, die seine Erscheinung erregt, ganz wie die „echte" und darum auch eßbare Pflaume, wirklich erfüllt.

Doch auch der unsinnige Satz, etwa: „Der Regenbogen knirschte laut", ist eine Attrappe: er sieht aus, als wär' er ein Satz, allein die in ihm enthaltenen einzelnen Wortbedeutungen (Regenbogen, Knirschen, Laut) lassen sich auf keine Weise zur Einheit eines gegliederten Bedeutungsganzen zusammenfassen. „Die Räder knirschten laut" dagegen ist ein Sinngebilde; diese Wortfolge erweist sich wirklich als das, als was sie erscheint: sie fordert uns nicht nur dazu auf, uns „laut knirschende Räder" zu denken, sie gestattet's uns auch.

40. Was von den Worten gilt, das gilt aber auch von allen übrigen Zeichen, Sinnbildern, Bildern überhaupt. Sie alle fordern uns, auf Grund einer, sei es trieb-, sei es übereinkunfts-, sei es gewohnheitsmäßigen Bereitschaft unsererseits, dazu auf, sie auf etwas von ihnen selbst Verschiedenes zu „beziehen", wobei dann, sozusagen, alles Licht des Bewußtseins auf dies Bezeichnete, Versinnlichte, Abgebildete fällt, das Zeichen, das Sinnbild, das Bild selbst dagegen völlig im Schatten des Unbeachteten bleibt. Macht nun irgendwelches Gebilde zunächst den Eindruck, solch ein Zeichen, Sinnbild, Abbild zu sein, fehlt's ihm aber, genauer betrachtet, an einem „Inhalt", der in der Tat etwas zu bezeichnen, zu versinnlichen, abzubilden vermöchte, dann ist's insofern eine Attrappe: ein in der Betriebsordnung nicht vorgesehenes Signal, eine Fahne, deren Farben nicht die irgendeiner Macht oder einer Sache sind, eine Büste, auf deren Schultern statt eines Kopfes ein Kürbis sitzt, ist „Unsinn". Und so besteht denn auch der „Sinn" eines Zeichens, Sinnbilds, Abbilds *im allgemeinen* (davon abgesehen nämlich, *was* das Einzelne bezeichnet, versinnlicht, abbildet) darin, keine Attrappe zu sein, nämlich wirklich irgend etwas zu bezeichnen, zu versinnlichen, abzubilden.

Nur eine besondere Art des Zeichens ist der Ausdruck. Auf Grund einer ursprünglich triebhaft angelegten, durch Gewohnheit ausgebildeten, hier und da vielleicht auch durch eine Uebereinkunft ergänzten Bereitschaft „beziehen" wir die Mienen und Gebärden, jedoch auch die Aussagen, Gedichte, Lieder, Taten usf. Anderer auf seelische Vorgänge, die wir in ihnen voraussetzen (die Ausdruckserscheinungen werden dabei zu einem „durchsichtigen Mittel", „durch" das wir auf jene seelischen Vorgänge blicken, wie „durch" ein Wort auf das damit Gemeinte), und fassen sodann die seelischen Vorgänge zur Einheit eines gegliederten Erlebniszusammenhangs zusammen (wie Wortbedeutungen zur Einheit einer Satzbedeutung). Macht nun ein Gebilde vorerst den Eindruck, eine Ausdruckserscheinung zu sein, gestattet uns aber nicht, sie auch wirklich als solche aufzufassen, widerspricht etwa die Miene der Gebärde, oder der Aussage, läßt sich eine Aussage mit der anderen, oder auch mit einer Tat, nicht in Einklang setzen, erweist sich's als unmöglich, die seelischen Vorgänge, auf die wir die eine und wiederum die andere dieser Ausdruckserscheinungen

beziehen zu müssen glauben, miteinander zu einem Ganzen zu verknüpfen, dann bezeichnen wir diese Mienen und Gebärden, Aussagen, Gedichte, Lieder und Taten als „Unsinn“: sie fordern uns durch ihre „Form“ dazu auf, uns in die Seele eines Andern einzufühlen, ihr Inhalt aber gestattet uns dies nicht. Solche Ausdruckserscheinungen wären mithin Attrappen. Der „Sinn“ einer Ausdruckserscheinung als solcher aber (d. h. abgesehen davon, auf welchen seelischen Vorgang wir sie in jedem Einzelfall beziehen) besteht darin, keine Attrappe zu sein, nämlich uns jene Auffassung, die sie uns zumutet, auch wirklich zu gestatten.

41. Nur eine besondere Art von Sätzen sind, wie die Ausrufe, so auch die Befehle, und zu diesen gehören sowohl die sittlichen Gebote wie auch alle gesetzlichen Vorschriften. Unsere Bereitschaft, nicht nur den Sinn ihrer Worte zur Einheit eines gegliederten Bedeutungsganzen zusammenzufassen, sondern sie auch, nachdem wir sie dieser ihrer Bedeutung gemäß aufgefaßt haben, man möchte sagen, an unsern Willen herankommen zu lassen, das fremde Wollen — mögen wir's nun späterhin als für uns bindend anerkennen oder nicht — vorerst einmal in eignes Sollen umzusetzen, ist gewiß triebhaft angelegt (Beeinflußbarkeit, „Suggestibilität“), überdies aber im einzelnen vielfach durch Uebereinkunft ausgestaltet und durch Gewohnheit entwickelt. Was nun seiner „Form“ nach (indem's uns etwa in befehlendem Ton zugerufen, mit priesterlicher Salbung ans Herz gelegt, in einer äußerlich dem Staatsgesetzblatt oder einer Gesetzessammlung ähnlichen Druckschrift aufgewiesen wird) „aussieht“ wie ein Befehl, ein Gebot, eine Gesetzesbestimmung, das fordert uns nicht nur dazu auf, diese ihrer Bedeutung nach zu erfassen, vielmehr auch dazu, sie auf unsern Willen, ihrer Bedeutung gemäß, wirken zu lassen, dazu, dessen innezuwerden, daß wir, jenen Vorschriften zufolge, das, was sie uns gebieten, „sollen“, daß sie — mit anderem Wort — von uns Gehorsam heischen, mögen wir nun weiterhin dieses Heischen als ein uns bindendes anerkennen oder nicht und mögen wir, im einen wie im andern Fall, dem Gebot durch die Tat Gehorsam leisten oder es übertreten. Gehorsam aber — und zwar nicht bloß geleisteter, vielmehr auch schon geheischter, „gesollter“ (und darum zuletzt, im

strengen Sinne dieses Worts, sogar auch geweigerter) Gehorsam ist dort unmöglich, wo der Befehl unausführbar ist, oder sich gar selbst widerspricht. Ein gänzlich unausführbarer oder gar ein in sich widersprechender Befehl („An jedem Sonn- und Feiertag Vormittags 10 Uhr hat jeder volljährige Staatsbürger mindestens eine Viertelstunde lang den Mond unter die Wasserleitung zu halten"; „Halt' den Mund und red' vernünftig!") ist daher eine Attrappe: sein „Inhalt" gestattet uns das nicht, wozu seine „Form" uns auffordert. Abgesehen von seinem besonderen Inhalt hat, ganz im allgemeinen, jeder Befehl (jedes Gebot, jede Gesetzesbestimmung) dann und insofern „Sinn", wenn und sofern er keine Attrappe ist, sein Inhalt die von seiner „Form" geweckte Erwartung erfüllt, ein ausführbares Gebot zu vernehmen, das Gehorsam wenigstens zu heischen, zu fordern vermag, weil's nicht von vorneherein unmöglich ist, daß ihm dieser auch wirklich geleistet werde.

Doch läßt sich freilich von der Unsinnigkeit oder auch Widersinnigkeit eines Befehls, eines Gebots, einer Gesetzesbestimmung auch noch in einem andren Sinne reden. Wir sind gewohnt zu erwarten, es werde sich für jedes solche Gebot ein Zweck aufzeigen lassen, dem seine Befolgung zu dienen bestimmt ist (mag dieser Zweck in Ausnahmsfällen auch nur in einer Erprobung unserer Dienstwilligkeit oder in der Befriedigung einer Laune des Gebietenden bestehen). Dasselbe gilt indes auch für jede nicht rein gewohnheitsmäßige Handlung eines Menschen. Ferner für den Bau und das Verhalten aller lebenden Wesen. Und erst recht für den Bau jedes menschlichen Werkzeugs (einschließlich aller Uhrwerke, Maschinen usf.), ja zuletzt jedes künstlichen Erzeugnisses überhaupt. Alle Gebilde und Vorgänge dieser Art fordern uns demnach dazu auf, ihre sämtlichen Bestandteile zu je einem Ganzen zusammenzufassen, dieses einem, den allgemeinen Natur- und Wirkungsgesetzen gemäßen, erst mit der Verwirklichung des von uns vorausgesetzten Zwecks zum Abschluß gelangenden Wirkungszusammenhang einzuordnen, ja sogar den Bau und die Einrichtung des fraglichen Gebildes (oder die Beschaffenheit des fraglichen Vorgangs) wie ein „Zeichen" auf seine Leistung (die Verwirklichung jenes Zweckes) zu „beziehen" (die Teile des Uhrwerks — das Uhrwerk als Ganzes — die

Art seines Gangs — die Anzeige der abgelaufenen Zeit; schon in dem Bau, „durch“ den Bau, des Uhrwerks „blickt“ der Sachkundige auf seinen Gang und seine Leistung). Sähe nun etwas so aus wie ein Gebot, eine Handlung, ein tierisches oder pflanzliches Glied, ein Werkzeug, ein Uhrwerk, eine Maschine, überhaupt ein künstliches Erzeugnis, und forderte uns somit auch dazu auf, uns einen Zweck, dem es dienen möchte, zu denken, ohne daß sich jedoch, wie wir uns auch anstellen mögen, ein solcher auch nur vermutungsweise ausfindig machen ließe, oder stellte es sich gar bei näherem Zusehen heraus, daß das fragliche Gebilde all die Zwecke, denen Gebilde solcher Art sonst zu dienen pflegen, unmöglich befördern könnte, daß es etwa sogar notwendig zu ihrer Vereitlung führen müsse, dann würden wir's als „unsinnig“ oder gar „widersinnig“ bezeichnen: so etwa ein Steuersystem, das die Steuerbemessung allein auf das Bekenntnis des Steuerpflichtigen gründete, ohne daß irgendwelche Maßregeln zu dessen Ueberprüfung oder irgendwelche Strafen für ein unrichtiges Bekenntnis vorgesehen wären; ein Lebewesen, das bei der ersten Nahrungsaufnahme unfehlbar zugrunde gehen müßte; eine Uhr, deren Zeiger sich in gleich- oder gar in ungleichförmig beschleunigter Bewegung befänden usf. Alle Gebilde solcher Art nämlich wären Attrappen: sie würden uns durch ihre „Form“ dazu auffordern, uns etwas zu denken, was nach den allgemeinen Gesetzen des Geschehens zur Erhöhung der Staatseinnahmen, zur Erhaltung des Lebens, zur Messung der Zeit dienen kann, und würden uns dies doch zugleich durch ihren „Inhalt“ verwehren. Geschweige denn, daß wir schon „durch“ den Bau dieser Gebilde „hindurch“ auf die Verwirklichung dessen zu blicken vermöchten, was wir uns als ihren Zweck zu denken doch nicht umhin könnten. Daher darf denn gesagt werden, daß alle Gebote, Handlungen, Gliedmaßen, Werkzeuge, Erzeugnisse — abgesehen von den besonderen Zwecken, denen sie im einzelnen dienen, und von dem besonderen Sinn, den sie insofern haben mögen — ganz im allgemeinen insofern „Sinn“ haben, als sie einem Zweck dienen, zweckmäßig sind, insofern also, als ihr „Inhalt“ das „erfüllt“, was uns ihre „Form“ in Aussicht stellt, indem er's uns nämlich gestattet, etwas, was wir bereit sind, als Mittel zu einem Zweck anzusehen, auch wirklich auf einen solchen zu beziehen.

42. „Begriffe ohne Anschauungen sind leer.“ Wir sind daher gewohnt, ja vielleicht lebt in uns ein ursprünglicher Trieb, uns jeden Begriff zu veranschaulichen, ihn als Ausdruck, als Zeichen, wo nicht für sinnlich Wahrnehmbares, so doch für anschaulich Vorstellbares zu gebrauchen. Was daher „aussieht“ wie ein Begriff (was etwa durch ein Wort von solcher Art, wie's sonst zur Bezeichnung von Begriffen verwandt wird, bezeichnet wird), das fordert uns nicht bloß dazu auf, gewisse Merkmale zu dem gegliederten Ganzen eines Begriffs zusammenzufassen, vielmehr auch dazu, diesen nun auf Anschauungen, die wir ihm unterlegen könnten, zu „beziehen“, uns seiner gewissermaßen nur als eines Mittels zu dem Ende zu bedienen, uns der gemeinsamen Züge jener Anschauungen zu bemächtigen. Ein Gebilde solcher Art, das es uns doch zugleich verwehrte, uns dieser unserer Bereitschaft gemäß auch wirklich zu verhalten, das also zwar den Eindruck eines Begriffes machte, dabei indes unsere Erwartung enttäuschte, uns dabei auch irgend etwas anschaulich Vorstellbares denken zu können, wär' eine Attrappe, von einem solchen „Begriff“ würden wir sagen, er sei „Unsinn“. Und jeder Begriff, von dem dies nicht gilt, hat, ganz abgesehen von dem bestimmten Sinn, der gerade ihm eigen sein mag, einen „Sinn im allgemeinen“ insofern, a l s dies von ihm eben nicht gilt, d. h. sofern sein „Inhalt“ es uns gestattet, uns unter ihm, so wie seine „Form“ 's uns erwarten läßt, nun auch wirklich etwas anschaulich Vorstellbares zu denken.

Ob's Begriffe gibt, bei denen sich auch derjenige, der ihre Bedeutung voll erfaßt, ganz uns gar nichts anschaulich vorzustellen weiß, mag hier unerörtert bleiben: die Antwort auf diese Frage wird zum guten Teil davon abhängen, was man unter einer „anschaulichen Vorstellung“ versteht. Unzweifelhaft dagegen ist soviel, daß sehr zahlreiche Begriffe jenen, die ihre Bedeutung n i c h t voll zu erfassen imstande sind, als solche erscheinen, bei denen sich schlechthin nichts anschaulich Vorstellbares denken läßt, und daß sie diese Begriffe eben deshalb dann kurzerhand für „Unsinn“ erklären; und dies reicht zur Erhärtung des hier Behaupteten hin.

Allein nicht nur sind, nach Kant, „Begriffe ohne Anschauungen leer“, nach ebendemselben sind „Anschauungen ohne Begriffe blind“. Wie Begriffe auf Anschauungen, so sind wir daher auch gewohnt, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen. Mag dabei ein ursprünglicher Trieb im Spiel sein oder nicht,

jedenfalls ist's uns im täglichen Leben schon, und um wieviel mehr erst in der Wissenschaft, zur zweiten Natur geworden, zu jedem Einzelnen, das uns begegnen mag, ein Allgemeines zu suchen, dem sich's unterordnen ließe. So ist in uns eine doppelte Bereitschaft erwachsen und erstarkt: jeden Gegenstand trachten wir als einen solchen zu verstehen, der einer bestimmten Art oder Gattung von Gegenständen angehört, sich mithin einem Art- oder Gattungsbegriff unterordnen und auf solche Art „begreifen“ läßt (so wird etwa eine Pflanze als „Palme“, ein Vogel als „Kakadu“, eine Kirche als „gotisch“, ein Gerät als „Papiermesser“ „begriffen“); jeden Vorgang streben wir als einen solchen aufzufassen, der zu einer bestimmten Art von Vorgängen gehört, der sich somit einem bestimmten Naturgesetz unterordnen und aus diesem ableiten oder „erklären“ läßt (so „erklärt“ sich etwa das Auf-dem-Wasser-Schwimmen des Korks aus seiner „Leichtigkeit“, genauer: aus dem archimedischen Auftriebsgesetz, die Zimmerwärme aus der „Hitze“ des Ofens, genauer: aus einem gewissen Strahlungsgesetz).

In all diesen Fällen besteht das „Begreifen“ oder „Erklären“ näher darin, daß das Einzelne zunächst selbst als Ganzes erfaßt und hierauf der Klasse der einem Begriff oder einem Gesetz gemäßen Gegenstände oder Vorgänge eingeordnet wird. Diese Klasse spielt dabei selbst wieder die Rolle eines Ganzen höherer Ordnung, und zwar eines solchen, dessen sämtliche Glieder ein einheitliches Bildungsgesetz (nämlich eben den Begriff oder das Naturgesetz) verraten. Außerdem aber pflegen wir das Einzelne auf das Allgemeine auch auf solche Weise zu beziehen, daß jenes erstere sich uns gewissermaßen nur wie ein „Exemplar“, ein „Fall“, eine „Erscheinungsform“ dieses letzteren darstellt.

Was nun seiner „Form“ nach „aussieht“ wie ein Gegenstand oder ein Vorgang und uns eben damit schon dazu auffordert, es zu begreifen oder zu erklären, durch seinen „Inhalt“ aber uns nicht gestattet, dies nun auch wirklich zu tun, ist eine Attrappe: dadurch, daß es da ist, heischt's ein Begreifen, ein Erklären; durch das, was es ist, macht's eben dies Begreifen, dies Erklären unmöglich. Und in der Tat ist nichts gewisser, als daß das völlig Unbegreifliche, das völlig Unerklärliche uns (eben weil's ein solches ist) als „Unsinn“ erscheint. Daher denn auch allem Begreiflichen, allem Erklärlichen — wie immer sich's im einzelnen mag begreifen oder erklären lassen — schon insofern, als es sich begreifen oder erklären läßt, ein gewisser Sinn nicht abzusprechen ist.

Es könnte jemand sagen, das völlig Unerklärliche gelte uns nicht so sehr als „Unsinn“ wie als „Wunder“. Allein indem ein Vorgang als Wunder erfaßt wird, wird er gerade einer bestimmten Art von Vorgängen — jener der unerklärlichen Vorgänge — eingeordnet und eben damit begriffen. Etwas für ein Wunder erklären, heißt demnach, sich damit, daß man auf seine Erklärung verzichtet, das Recht erkaufen, es zu begreifen.

Etwas ähnliches gilt, wie immerhin angemerkt werden soll, von dem Begriff der Attrappe. Es könnte jemand sagen, eine Attrappe sei doch nicht „Unsinn“: auch dieser Begriff habe vielmehr seinen guten „Sinn“. — Ohne Zweifel bilden wir im Lauf unserer Erfahrung auch eine gewisse Bereitschaft aus, Attrappen als solche aufzufassen. Und wir machen von dieser nachträglich ausgebildeten Bereitschaft dann überall da Gebrauch, wo uns jede andere, jede ursprüngliche Bereitschaft, eine Gegebenheit zu verstehen, „Sinn“ in ihr zu finden, im Stich läßt. Vom Standpunkt jener nachträglichen Bereitschaft aus hat dann freilich auch die Attrappe, eben als solche, „Sinn“; das ändert indes daran nichts, daß sie uns, vom Standpunkt aller andren, ursprünglichen Bereitschaften aus beurteilt, als „Unsinn“ erscheint.

In der Tat ist ja die Richtigkeit des soeben Ausgeführten davon unabhängig, ob das Urbild allen Unsinns die Attrappe ist oder nicht. Denn soviel steht in jedem Falle fest, daß auch der Begriff „Unsinn“ einen gewissen „Sinn“ hat, nicht auf jede Art ganz und gar „unsinnig“ ist. Irgendeinen Standpunkt also m u ß es geben, von dem aus betrachtet auch der Unsinn Sinn hat. Was hier behauptet wird, ist nur dies, es sei, was diesen Standpunkt bezeichnet, nichts andres als die nachträglich erworbene Bereitschaft, alle übrigen, ursprünglicheren Bereitschaften enttäuscht zu sehen. Einem Gebilde, dem sich kein Sinn abgewinnen läßt, gewinnen wir eben in der Not endlich d e n Sinn ab, es sei „ein Gebilde, dem sich kein (andrer) Sinn abgewinnen läßt“.

43. Auch die Frage, ob die Welt, ob das Leben einen Sinn habe, zielt zuletzt auf die Vergewisserung, ob beide nicht Attrappen sind. Genauer läßt sich sagen: wer der Welt, dem Leben einen Sinn zuschreibt, behauptet damit ein doppeltes: daß sie uns zu irgendeiner bestimmten Art der Auffassung auffordern (denn tun sie das nicht, so sind sie „sinnfrei“), und daß sie uns diese Auffassung dann auch wirklich gestatten (denn tun sie dies nicht, dann sind sie „Unsinn“).

Das erstere nun wird den meisten nicht zweifelhaft scheinen. Die Welt wie das Leben bestehen aus zahllosen Bestandteilen. Warum sollten wir nun unsere Bereitschaft, Teile zu einem gegliederten Ganzen zusammenzufassen, und dies dann auf andres zu beziehen, es einem höheren Ganzen einzuordnen, es zu werten, zu ihm Stellung zu nehmen, gerade diesen Gebilden gegenüber nicht zu betätigen streben, da wir doch mit ihren

Teilen in fortwährender Berührung sind und diese zu werten, zu ihnen Stellung zu nehmen immer wieder veranlaßt werden? Für jeden, der die Dinge so ansieht — und das sind sicherlich die allermeisten — wird demnach nur die zweite jener Fragen zum Zweifel Anlaß geben. Daß ihn die Welt, das Leben dazu auffordert, sie irgendwie aufzufassen, das steht ihm fest. Fraglich kann nur sein, ob sie eine solche Auffassung auch gestatten. Die in Betracht gezogenen Auffassungen selbst mögen dabei weit auseinandergehen. Welt und Leben — davon war schon die Rede — mögen einen einheitlichen Bauplan aufweisen, zuletzt ein Lebendiges sein, sie mögen Wert haben, es mag in ihnen Bewußtsein oder ein geistiger Gehalt zum Ausdruck gelangen, sie mögen sich erklären lassen, Sinnbilder für etwas anderes und höheres sein, einem Zweck dienen, endlich irgendwelche andere Auffassung zulassen — sobald sich nur irgendeine Auffassung dieser Gebilde durchführen läßt, darf ihnen ein „Sinn“ nicht abgesprochen werden; ist das dagegen nicht der Fall, halten sie nicht, was sie versprechen, verwehrt uns ihr „Inhalt“, ihnen irgendeine jener Deutungen zuteil werden zu lassen, zu denen uns ihre „Form“ doch aufgefordert hat, dann dürfte man sagen, Welt und Leben seien „Unsinn“, und zwar darum, weil sie Attrappen sind, weil in ihnen all das, was sie uns vorspiegeln, in Wahrheit nicht aufzufinden ist.

Nur wenige, durch eine harte Schule gedanklicher Zucht Hindurchgegangene werden eben dies in Zweifel ziehen, ob jene Gebilde uns überhaupt etwas vorspiegeln, ob sie uns zu irgendeiner „Auffassung“ überhaupt auffordern? Sie mögen dann etwa darauf hinweisen, daß die Welt aus unzähligen Teilen besteht, und fragen, ob diese sich überhaupt zusammenfassen lassen? Sie mögen weiter fragen, wie denn die Welt, wenn sie anders den Inbegriff alles Seienden darstellt, noch auf etwas andres bezogen, einem andren eingeordnet werden soll, und weiter, ob es, damit sie gewertet, damit zu ihr Stellung genommen werden könne, nicht allererst einen Standort ausser ihr geben müßte, den's doch nicht geben könne? Endlich, ob das soeben von der Welt Gesagte nicht auch vom Leben gelten müsse, das ja nichts anderes sei als die Welt, von einem bestimmten Gesichtspunkt aus betrachtet? — Ob solche Bedenken unwiderleglich sind, ist hier nicht die Frage

(alle sind sie's gewiß nicht). Nur darauf vielmehr kommt's an, daß allein diejenigen, die um solcher Bedenken willen der Welt und dem Leben „Sinn" absprechen, dies tun mögen, ohne sie deswegen für Attrappen, aber eben auch, ohne sie für „Unsinn" auszugeben: nur sie dürften behaupten, beide hätten darum keinen „Sinn", weil sie „sinnfrei" seien.

44. Die zunächst versuchsweise aufgestellte Bestimmung des Begriffes „Sinn" hat sich bewährt: „Ein Gebilde hat Sinn, wenn's uns 1. durch seine Form auf Grund einer allgemein menschlichen, auf Trieb, Uebereinkunft oder Gewohnheit gegründeten Bereitschaft dazu auffordert, es auf eine bestimmte Art aufzufassen und wenn's uns 2. durch seinen Inhalt den Vollzug dieser Auffassung auch wirklich gestattet". Zu ihrer Erläuterung bedarf's indes noch zweier Bemerkungen.

„Sinn" ist in jedem einzelnen Fall natürlich ein ganz bestimmter Sinn. Dieser kann darin bestehen, daß das Gebilde, dem er anhängt, sich als ein auf bestimmte Weise gegliedertes Ganzes oder aber als ein Lebendiges darstellt, daß es Wert hat, Ausdruck fremden Seelenlebens, Träger eines geistigen Gehalts ist, daß es sich aus einer allgemeineren Voraussetzung ableiten, sich als Zeichen für etwas von ihm selbst Verschiedenes begreifen läßt, daß es einem Zweck dient, oder auch irgendeine andere Art der Auffassung zuläßt. Die Frage, was „Sinn" überhaupt sei, heischt eine Antwort, die für alle diese Fälle in gleicher Weise zutrifft. Diese kann darum von vorneherein nur eine ganz allgemeine, man dürfte auch sagen: eine rein äußerliche („formale") sein. Und dies gilt denn auch wirklich für die gegebene Begriffsbestimmung. „Sinn hat — so darf man diese ganz kurz zusammenfassen — was die Auffassung, zu der es auffordert, auch gestattet." Welche Auffassung dies im einzelnen Falle sein mag, das bleibt dabei ganz und gar unbestimmt; im Gebiete des Sinnvollen ist für alle und jede „Auffassung" Raum.

Nur das ist dabei freilich festzuhalten, daß jede „Auffassung" ein Zusammenfassen von Teilen zu einem Ganzen voraussetzt und ein Deuten dieses Ganzen einschließt, worunter bald ein Einordnen, Werten und Stellungnehmen, bald ein „Beziehen" zu verstehen ist.

Die gegebene Bestimmung des Begriffes „Sinn" hält ferner auch die Mitte zwischen zwei Denkrichtungen, die — wie mit

Zuversicht behauptet werden darf — beide notwendig auf Irrwege leiten müßten. Man könnte den „Sinn“ eines Gebildes ausschließlich auf seine Beziehungen zu dem auffassenden Geist zurückführen wollen. Aber daß dieser das eine so, das andere anders auffaßt, daß er zwar dies, aber nicht jenes aufzufassen vermag, das muß seinen Grund zuletzt doch in dem aufgefaßten Gebilde selbst haben: dies leugnen wär' nicht anders, als wollte man die Unterschiede der Farben und der Töne allein aus Verschiedenheiten in den Sinneswerkzeugen der Sehenden und Hörenden herleiten, — gleich als müßte nicht auch in den farbigen und tönenden Gegenständen ein Grund dafür gelegen sein, wenn der eine von ihnen so, der andere anders auf diese Sinneswerkzeuge einwirkt. Allein nicht minder verkehrt, ja fast noch verkehrter wär' die Meinung, bei der Erklärung des „Sinns“ (wie übrigens auch bei jener der Farben und der Töne) von den Beziehungen des sinnvollen Gebildes zu dem auffassenden Geist (in jenem andern Fall von jenen des farbigen oder tönenden Gegenstands zu den Sinneswerkzeugen der Sehenden und Hörenden) ganz und gar absehen, den „Sinn“ ganz einfach den Gebilden, denen er anhaftet, als eine ihnen „an sich“ zukommende Eigenschaft, beilegen zu dürfen. Der Grund dafür, daß der Ton einer Glocke „dumpf“ klingt, liegt gewiß in der Glocke, allein deswegen klingt diese doch nicht „an sich dumpf“, vielmehr gehen von ihr Luftschwingungen aus, die uns „dumpf klingen“. Daß sich's — grundsätzlich — auch mit dem „Sinn“ nicht anders verhalten kann, das lehrt schon das Beispiel der bloß übereinkunftsmäßig festgesetzten Zeichen. Kann's an dem Wort οὐρανός liegen, daß es für Griechen einen Sinn hat, für Deutsche dagegen nicht? Oder trägt irgendwie ein verschiedner Lautbestand daran schuld, daß zwar „Legionär“, nicht aber „Meviodär“ Sinn hat? Es ist doch offenkundig, daß es hiefür keinerlei andren Grund gibt als den, daß jenes Wort „im Wörterbuch steht“, dieses dagegen nicht. Daß aber ein Wort im Wörterbuch steht oder nicht steht, dies kann doch gewiß nicht eine ihm „an sich“ zukommende Eigenschaft sein.

Wer der hier versuchten Begriffserklärung vertraut, wird beide Abwege vermeiden. Er wird vor allem die Tatsache fest ins Auge fassen, daß, wer den „Sinn“ eines Gebildes erfaßt, zu diesem in einer doppelten Beziehung steht: die „Form“

des Gebildes mutet ihm eine bestimmte Auffassung zu; sein „Inhalt" gestattet sie ihm. Auf Grund des Zusammentreffens dieser beiden Beziehungen, des „Erfüllungsverhältnisses" zwischen dem „Zumuten" und dem „Gestatten", sprechen wir einem Gebilde „Sinn" zu. Der Grund dieses Zusammentreffens, dieses Erfüllungsverhältnisses, nun liegt freilich in dem Gebilde selbst: er besteht in einem gewissen Verhältnis zwischen der Eignung seines Inhalts und jener seiner Form, in uns gewisse Auffassungen hervorzurufen. Dieses Verhältnis eignet also freilich dem sinnvollen Gebilde „an sich". Allein nichtsdestoweniger ist es doch nichts als ein Verhältnis zwischen zwei Eignungen des fraglichen Gebildes, und jede dieser seiner zwei Eignungen ist zuletzt doch nur eine Fähigkeit, auf uns eine gewisse Einwirkung zu üben. Ein Gebilde hat eben doch nur dann „Sinn", wenn's zweierlei Voraussetzungen erfüllt: es muß selbst eine gewisse Beschaffenheit aufweisen, und es muß zu solchen, die seinen „Sinn" erfassen können, in gewissen Beziehungen stehen. Ja zuletzt erweist sich's, daß jene Beschaffenheit selbst gar nichts andres ist als die Fähigkeit des fraglichen Gebildes, zu uns in diesen Beziehungen zu stehen, nämlich eine gewisse doppelte Einwirkung auf uns zu üben.

e) Rückblick auf die einseitigen Versuche, den Begriff des Sinnes zu bestimmen.

45. Im Licht der hier gegebenen Erklärung behält der schon durch Diltheys Betrachtungen nahegelegte Gedanke, die Ganzheit sei's, die den Teilen „Sinn" verleiht, ganz und gar sein Recht, ja dies Recht wird gegen Einwendungen gesichert, die ihm sonst bedrohlich werden, und die Fruchtbarkeit jenes Gedankens erweist sich um so deutlicher, je weniger sich daran zweifeln läßt, daß er die Frage nach dem Wesen des Sinnes für sich allein zu beantworten nicht vermag. Dies dartun, heißt zugleich auch, die gegebene Erklärung selbst von einer neuen Seite her beleuchten.

„Verstehen", dies hat sich ja schon gezeigt, setzt stets ein Zusammenfassen von Teilen zur Einheit eines gegliederten Ganzen voraus. Und dies gilt nicht nur von den satzartigen, es gilt auch von den wortartigen Gebilden, den „Zeichen".

Nur ein Ganzes läßt sich einem höheren Ganzen einordnen, läßt sich zum Gegenstand einer Wertung und Stellungnahme machen, allein auch nur ein Ganzes läßt sich auf ein Anderes, von ihm selbst Verschiedenes, als dessen „Zeichen", „beziehen". So darf also wirklich gesagt werden, daß nur ein Ganzes „verstanden" werden kann, ja es ist eines der Wesensmerkmale des Verstehens, daß es aus Teilen ein gegliedertes Ganzes aufbaut und dieses selbst wieder einem höheren Ganzen einfügt. Nur daß freilich auch das „Beziehen" einerseits, das Werten und Stellungnehmen andererseits zum „Verstehen" wesentlich gehören können. (Das Wort ist ein Ganzes, der Satz ist ein Ganzes, die Gesamtheit aller Sätze, der wir, um ihn vollends zu verstehen, einen Satz einordnen müssen, ist selbst wieder ein Ganzes.)

Doch auch noch auf andere Weise, und zwar auf eine solche, die sich, nimmt man Diltheys Standpunkt ein, dem Blick nicht eben aufdrängt, steht „Sinn" zu Ganzheit in Beziehung. „Sinn" hat ein Gebilde, wenn sein Inhalt uns die Auffassung, zu der seine Form uns auffordert, gestattet. Um Sinn zu haben, muß sich somit die Form eines Gebildes durch seinen Inhalt ergänzen, Form und Inhalt, Aeußeres und Inneres müssen sich zu einem in sich einstimmigen Ganzen zusammenschließen. Die „Form" eines Gebildes erschließt uns ja sein Wesen nur auf eine äußerliche und vorläufige Art (solange der Knabe nicht weiß, ob ihn nicht eine Attrappe täuscht, kennt er nur das „Aussehen" der Pflaume; solang wir nicht wissen, ob ein Wort eine Bedeutung hat, hören wir nur, daß es, ganz im allgemeinen, „wie ein Wort klingt"; solang wir nicht wissen, ob ein Satz Sinn hat, wissen wir nur, daß er „gebaut ist wie ein Satz"). Erst indem, und nur wenn, zur Form der Inhalt tritt, sie ergänzt und „erfüllt", also nur indem, und wenn, das Gebilde sich uns auch in dieser Rücksicht als Ganzes darstellt, gewinnt's für uns „Sinn"; denn sollte sich's zeigen, daß Inhalt und Form sich zu einem Ganzen nicht fügen, daß sie auseinanderklaffen, dann hat das Gebilde keinen „Sinn", dann ist es „Unsinn". („Aussehen" und „Substanz" der Pflaume, Klang und Bedeutung des Wortes, grammatischer Bau und sachlicher Inhalt des Satzes: nur indem, und wenn, Aussehen und Substanz, Klang und Bedeutung, Bau und Inhalt sich wechselseitig ergänzen, erweisen sich Pflaume, Wort und Satz als wahre „Sinngebilde".)

46. Auch die Verknüpfung von „Sinn“ und „Leben“ empfängt von der gegebenen Erklärung aus neues Licht.

Daß uns eine Bereitschaft einwohnt, überall, wo dies nur möglich ist, Lebendigkeit vorauszusetzen, anzunehmen, nachzufühlen, selbst zu fingieren, wird kaum jemand bezweifeln; ebensowenig, daß sie zuletzt auf einem angeborenen Trieb beruht, der hier und da (etwa in der Götter-, Sagen- und Märchenwelt) auch durch Uebereinkunft verstärkt sein mag, vor allem aber durch Gewohnheit mächtig ausgebildet ist. Wo wir also einer sich auf diese unsere Bereitschaft gründenden Aufforderung, irgendwo Lebendigkeit, Leben, Lebenszusammenhänge vorauszusetzen, zu folgen vermögen, wo diese Aufforderung „erfüllt“ werden kann, da glauben wir zu „verstehen“, uns eines „Sinnes“ zu bemächtigen.

Allein mehr als das. Wie könnten, so mußten wir vorhin fragen, Sätze der Zahlen- und der Raumlehre einen Lebenszusammenhang spiegeln? Nun, so ganz und gar undenkbar ist auch das nicht, auch einer dahingehenden Behauptung ließe sich Sinn, ja sogar mehr als ein Sinn, abgewinnen. Einerseits nämlich treten ja auch solche Sätze nicht ganz zusammenhanglos in unser Denken: wir erfassen sie zumeist als Antworten auf Fragen, als Lösungen von Aufgaben. Ja sie lassen sich so selbst dann auffassen, wenn nur sie selbst uns vor Augen treten. $7 + 5 = 12$, $(a + b)^2 = a^2 + 2\,ab + b^2$ lassen sich doch auch so schreiben: „Wem ist $7 + 5$ gleich? Es ist gleich 12“. „Wem ist $(a + b)^2$ gleich? Es ist gleich $a^2 + 2\,ab + b^2$.“ Frage und Antwort, Spannung und Lösung überhaupt, sind aber Glieder eines Lebenszusammenhangs, dem Fortgang von jener zu dieser eignet die ganze Selbstverständlichkeit des Lebensgeschehens. Sofern wir also irgendeinen Satz — sein Inhalt mag nun der trockenste, der lebensfernste sein — in dieser Weise, als Antwort auf eine Frage, als Lösung einer Aufgabe auffassen, ordnet sich sein „Verstehen“ ohne weiteres einem Lebenszusammenhang ein. Allein selbst wenn wir ihn anders ansehen, rein nur seinen Inhalt, aus jedem Zusammenhang losgelöst, ins Auge fassen, bleibt „Verstehen“, bleibt „Sinn“ doch nicht etwas ganz und gar Lebensfremdes. „Sinn“ ist ja nur vorhanden, wo der Inhalt eines Gebildes es uns gestattet, es so aufzufassen, wie's seine Form uns zumutet, wo somit dieser Inhalt die Verheißung, die in jener Form lag,

also auch die Erwartung, die sie in uns erregte, erfüllt. Wo aber eine Erwartung erfüllt wird, da wird auch eine Spannung gelöst, da erfolgt mithin ein Fortgang von einem Glied eines Lebenszusammenhangs zum andern. Ganz wesenhaft aber schließt ja, wie der Unsinn eine Enttäuschung, so der Sinn eine Erfüllung der Erwartung, ein Gebilde so oder so auffassen zu können, ein. So daß wir denn sagen dürfen: auch an sich selbst ist „Verstehen", einen „Sinn" erfassen, nicht etwa etwas völlig Lebensfremdes; was nicht lebte, das könnte nicht erwarten, was nicht erwartete, dessen Erwartung könnte, wie nicht enttäuscht, so auch nicht erfüllt werden, ein Wesen aber, das keine erfüllte Erwartung kennte, dem wär' auch nichts verständlich, nichts sinnvoll. — Im Grunde mag sich's freilich von selbst verstehen, daß Verstehen ohne Leben undenkbar wäre: ist doch das Verstehen ein Denken, und kennen wir doch nichts, das dächte, ohne zu leben.

Doch auch dies ist nicht die tiefstliegende der Beziehungen, die zwischen „Sinn" und Leben bestehen. Voraussetzung alles „Sinns" ist unsere Bereitschaft, ein Gebilde so oder anders aufzufassen; erst seine Eignung, uns den Vollzug dieser Auffassung auch zu ermöglichen, macht's ja zu einem Sinngebilde. Für jene Bereitschaften nun, die sich auf einen angeborenen Trieb gründen, liegt's ja auf flacher Hand, daß sie ihr Dasein zuletzt einem Bedürfnis, einem Erfordernis des Lebens danken: die Bereitschaft des Knaben, die Pflaume als etwas Eßbares aufzufassen, leitet sich aus seiner Nahrungsbedürftigkeit, unsere Bereitschaft, Mienen und Gebärden als Ausdruck fremden Seelenlebens aufzufassen, aus unserer gesellschaftlichen Natur, die Bereitschaft des Menschen, Vorgänge auf allgemeine Gesetze zurückzuführen, leitet sich aus seinem Bedürfnis nach Voraussicht, nach vorgängiger Kenntnis der Zukunft her. Nicht so unmittelbar einleuchteud, indes im Grund doch ebensowenig bestreitbar ist jedoch auch die Herkunft der meisten übrigen Bereitschaften aus der Lebensnotdurft. Würde sich die Gewohnheit, aus Wetterwolken auf kommenden Regen zu schließen, in uns ausgebildet haben, diente nicht auch sie unserm Verlangen, uns die Zukunft schon im voraus zu vergegenwärtigen? Und darf man nicht ganz allgemein sagen, daß die Lebensnotdurft auch aus unsern Gewohnheiten, ja sogar aus unsern Uebereinkünften eine gewisse Auslese trifft,

daß sich unter ihnen allen auf die Dauer zumeist nur jene erhalten, die den natürlichen Lebenszielen dienen oder doch zumindest mit ihnen vereinbar sind? (Daß Schwarz-Weiß die Farben Preußens sind, ist, aus dem Gesichtspunkt dieser Lebensziele betrachtet, gewiß ein „Zufall"; allein hätt' eine Uebereinkunft dieser Art gestiftet werden und sich behaupten können, wär's für das Leben der Menschen nicht überhaupt von Vorteil, daß sie sich die Eigenart der einzelnen Gemeinschaften, in denen dies Leben verläuft, je in einem Sinnbild anschaulich vor Augen stellen?) Ist nun aller „Sinn" im Grunde Bewährung einer Auffassungsbereitschaft und steht jede Auffassungsbereitschaft zuletzt im Dienst der natürlichen Lebensziele, dann darf auch die Behauptung gewagt werden, es sei, zutiefst, wirklich aller „Sinn" Lebens-Sinn.

47. Zwischen „Leben" und „Wert" besteht ein enges Verhältnis. Denn nur das Lebendige vermag zu werten, nur „für" das Lebendige gibt's Werte, und wenn „Wert" freilich nicht jedem hier oder dort einmal Gewerteten zukommt, vielmehr nur dem, was „an sich" dazu geignet ist, „unter hinreichend günstigen Bedingungen" von Allen gewertet zu werden, so setzt er doch eben damit auch schon eine gewisse Gleichartigkeit und Gleichförmigkeit des Lebens voraus. So läßt sich von vorneherein nichts andres erwarten, als daß, wenn „Sinn" in so vielfacher Beziehung eine Lebenserscheinung ist, er sich auch in mehr als einer Hinsicht, wie dies ja besonders Spranger behauptet hat, als ein „Wertbezogenes" erweisen werde.

Und daran ist ja kein Zweifel, daß das Werten in jener deutenden Bearbeitung, die das Verstehen abschließt, einen breiten Raum für sich beansprucht: die Satzbedeutung wird bejaht oder verneint, das Kunstwerk gefällt oder mißfällt, die Gesinnung wie die Tat werden gebilligt oder mißbilligt, das Gebot wird beachtet oder mißachtet. Ebensowenig ist darüber Streit, daß auch schon in die gliedernde Zusammenfassung jener Ganzen, die selbst den Gegenstand deutender Bearbeitung bilden, vielfach Wertungen als wesentliche Bestandstücke eingehen. Das erhellt am unmittelbarsten für die Kunstwerke, soweit sie eine lyrische Seite aufweisen und soweit sie darum wie Ausrufe, sei's auch wie zeitlich und räumlich sehr zerdehnte, betrachtet werden dürfen. Ist doch z. B. an jede Tonfolge,

an jeden Zusammenklang, an jede Klangfarbe, aber auch an jede Umrißlinie, an jede Farbenzusammenstellung und an jede Lichtabschattung, nicht minder indes auch an jedes Versmaß und an jeden Reim eine gewisse Gefühlsweise, eine gewisse Stimmung wesenhaft gebunden, und keinem Kunstwerk wär' eine Massenwirkung beschieden, wären nicht auch diese Gefühlsweisen und Stimmungen „unter hinreichend günstigen Bedingungen" weithin die gleichen. In allen Fällen solcher oder ähnlicher Art darf daher gesagt werden, daß die jenen Gefühlsweisen und Stimmungen, als deren „gegenständliche Ergänzungen", entsprechenden Werte — und es sind, nach dem Gesagten, Werte im strengsten Sinne dieses Worts — in dem „Sinn" musikalischer, malerischer, dichterischer Kunstwerke als wesentliche Bestandstücke enthalten sind.

Eine noch viel engere Beziehung zwischen dem Wert- und dem Sinnbegriff liegt jedoch darin, daß ja, wie sich das nun auch näher begründen läßt, „Sinn" selbst ein Wert ist. Denn nicht nur ziehen wir (es sei denn, wir würden, um uns zu zerstreuen, gerade den Unsinn aufsuchen) den Sinn dem Unsinn vor (gibt doch der Sinn, die Verständlichkeit zu Ausrufen der Befriedigung, der Unsinn, die Unverständlichkeit zu solchen der Unzufriedenheit Anlaß), es ist dieses Vorziehen auch ein „allgemein menschliches", das unter „hinreichend günstigen Bedingungen" wie von uns, so auch von jedem andern erlebt wird. Und daß es so ist, daran ist nichts verwunderliches. Ist doch „unsinnig" das, was unsere Erwartung, es auf eine bestimmte Art auffassen zu können, enttäuscht, das, woran unser Versuch, es auf diese Art aufzufassen, scheitert. „Unsinn" bezeichnet demnach das Mißlingen, „Sinn" das Gelingen unseres Versuchs, ein Gebilde so aufzufassen, wie's seine Form von uns zu verlangen schien. Daß aber das Gelingen, das Glücken, wie überall, so auch hier von Allen dem Mißlingen, dem Mißglücken vorgezogen wird, das dürfte vielleicht geradezu für eine Selbstverständlichkeit gelten. Doch läßt sich auch dafür noch ein tieferer Grund aufzeigen. Ein Gebilde auffassen, heißt ja, sich seiner geistig bemächtigen, geistige Bemächtigung aber ist die Voraussetzung, ja es ist zuletzt nur der geistige Ausdruck, körperlicher Macht: ein Gebilde als Nahrung, als Beute, als Gefahr auffassen, ist ja der erste Schritt dazu, es zu verspeisen, zu erjagen, sich davor zu schützen, ja jene Auffassung bedeutet

vielleicht im Grund gar nichts andres als: sich solchem Tun zuwenden, mit ihm den Anfang machen. Der Wert des „Verstehens", des „Sinnes", wächst mithin unmittelbar aus den allgemeinsten Lebenswerten hervor.

Von dieser Einsicht aber führt schon ein Schritt zu der Erkenntnis, daß auch die einzelnen Bereitschaften, Gebilde dieser oder jener Art auf diese oder jene bestimmte Weise aufzufassen — daß auch diese Bereitschaften, in denen ja zutiefst alles Verstehen wurzelt, gewissen sehr allgemeinen, grundlegenden Lebenswerten entsprechen. Dafür zeugt ja schon dies, daß diese Bereitschaften, um „Sinn" tragen, begründen zu können, „allgemein menschliche" sein müssen. Denn woher sollte solch eine allgemeine Uebereinstimmung der Menschen wohl rühren, wenn nicht aus der gemeinsamen Eigenart ihrer Lebendigkeit? Allein auf denselben Schluß führt ja unmittelbar auch der Satz, daß jene Bereitschaften ihr Dasein der Lebensnotdurft verdanken. Kann uns doch kein Gebilde eine Auffassung „zumuten", der wir nicht schon auf Grund einer solchen, der Lebensnotdurft entspringenden Bereitschaft zuneigten: „Verstehen" aber ist nichts andres als das Gelingen, das Glücken einer solchen Auffassung, „Sinn" aber dasjenige, was wir bei solchem Verstehen erfassen. So darf denn behauptet werden, daß hinter allem Verstehen, hinter allem „Sinn" zuletzt die großen Lebenswerte stehen, und das ist denn auch im einzelnen leicht zu zeigen. Hinter dem „Sinn" der Landschaft (für den Landwirt) steht der Wert der Wirtschaft, hinter dem „Sinn" der Zeichen verbirgt sich der Wert der Verständigung wie auch der der Verallgemeinerung, hinter dem „Sinn" jedes Lehrsatzes blickt der Wert der Wissenschaft hervor, hinter dem „Sinn" jedes Rechtsgebots wird der Wert der Unterordnung, der bürgerlichen Ordnung sichtbar, der „Sinn" jeder Melodie deutet auf den Wert der Kunst, dem „Sinn" der Mienen und Gebärden liegt der Wert des gesellschaftlichen Lebens, der seelischen Gemeinschaft überhaupt zugrunde. Ob diese Mienen und Gebärden Törichtes oder Kluges, Edles oder Gemeines ausdrücken, das macht für ihre Verständlichkeit, ihr Sinnvollsein freilich nichts aus. Allein sollen sie das eine oder das andere ausdrücken und dadurch „Sinn" gewinnen, so muß unter den Menschen die Bereitschaft herrschen, sie auf ein zugrunde liegendes fremdes Seelisches überhaupt zu

beziehen, sich um dieses überhaupt zu kümmern, und eine solche Bereitschaft wäre nie entstanden, könnte sich nicht behaupten, stünde nicht jener Wert des gesellschaftlichen Lebens, der seelischen Gemeinschaft hinter ihr.

48. Ein Gebilde auf eine Art, zu der („unter hinreichend günstigen Bedingungen") auch alle übrigen Menschen neigen, und die sich an diesem Gebilde auch wirklich durchführen läßt, auffassen, heißt, es verstehen, und das, was dieses Verstehen erfaßt, ist sein Sinn. Was für ein Gebilde es ist, das ist dabei an sich gleichgültig. Ohne Zweifel aber nehmen solche Gebilde, die sich als Ausdruck fremden Seelenlebens auffassen lassen, unter jenen, die überhaupt verstanden werden, Sinn haben können, einen gar breiten Raum ein. Doch sind diese Gebilde nicht nur selbst von doppelter, ja, genau genommen, von dreifacher Art, sie lassen auch eine doppelte Auffassung zu. Jedes Gebilde nämlich, das uns dazu auffordert und uns gestattet, es auf ein Erlebnis eines beseelten Wesens zu „beziehen", es als „Ausdruck" dieses Erlebnisses zu verstehen, darf man eine Aeußerung jenes Wesens nennen. Von diesen Aeußerungen aber erfolgen manche durchaus unabsichtlich, — etwa all das, was ein Mensch täte, der sich völlig unbeobachtet glaubte und dessen Tun und Verhalten wir dennoch ohne jedes Zögern als Ausdruck seiner Eigenart und seiner Erlebnisse auffassen würden. Viele Aeußerungen beseelter Wesen dagegen erfolgen gerade zu dem Zweck, um auf eine bestimmte Weise aufgefaßt, als Träger eines bestimmten Sinnes verstanden zu werden, und diese darf man, auch wenn sie nicht eben durch Worte, vielmehr durch Mienen, Gebärden oder andere Zeichen erfolgen, wohl Mitteilungen nennen. Solche Mitteilungen sind bald Aussagen, die den Zuhörer über gewisse Sachverhalte unterrichten, bald Ausrufe, die ihn zu bestimmten Arten der Wertung auffordern, bald Befehle, die ihm selbst ein bestimmtes Verhalten vorschreiben wollen. Auch kann der sich Mitteilende einmal die Absicht verfolgen, Anderen die seelischen Erlebnisse, die sich in seiner Mitteilung äußern, vor Augen zu stellen; in den meisten Fällen freilich wird's ihm nur darauf ankommen, ihnen das Mitzuteilende selbst — sei's nun Sachverhalt, Wert oder Vorschrift — zur Kenntnis

zu bringen. In all diesen Fällen jedoch läßt die Mitteilung eine zweifache Auslegung zu: sie kann als Mitteilung, indes auch als Aeußerung, als Ausdruck der seelischen Erlebnisse des Mitteilenden, verstanden werden.

Auch das Mitgeteilte mag freilich ein seelisches Erlebnis des Mitteilenden sein, doch ist's nie ganz dasselbe, das sich in der Mitteilung ausdrückt. Sagt einer: „Das tut mir furchtbar leid", so ist das Mitgeteilte eben dieses Leidtun; was sich dagegen in diesen selben Worten ausdrückt, mag (zwar auch Mitgefühl, Güte, Treue, ebensowohl aber auch nur) Verbindlichkeit, Teilnahmslosigkeit, Unaufrichtigkeit sein. Sagt hingegen ein anderer: „Bleib' ein bischen bei ihm!", so ist das Mitgeteilte lediglich dies, daß der Angeredete bei jenem Dritten „bleiben soll", ausdrücken dagegen mag sich in jenen Worten die seltenste Güte und Hilfsbereitschaft. — Was ich hier „Mitteilung" und „Ausdruck" nenne, bezeichnet Bühler als „Darstellung" und „Kundgabe".

So gewiß es nun ist, daß unter den Sinngebilden sehr zahlreiche Aeußerungen sind, so gewiß ist's doch andrerseits — nicht nur, daß es auch Sinngebilde gibt, die keineswegs den Aeußerungen zugezählt werden können (etwa die Pflaume für den Knaben, die Landschaft für den Landwirt, den Kartenzeichner, den Maler), vielmehr auch, daß, selbst unter den Aeußerungen, Mitteilungen nicht nur Sinn haben, sofern sie als Ausdruck, vielmehr auch, sofern sie lediglich als Mitteilung verstanden werden: Signale, Uhren, Kurven, Tanzweisen, aber auch Dichtungen, Gemälde, Lehrsätze können von uns verstanden werden, können für uns Sinn haben, auch wenn wir uns nicht im geringsten dasjenige vergegenwärtigen, was der Weichensteller, der Uhrmacher, der Geometer, der Tonsetzer, der Dichter, der Maler, der Wissenschaftler, als er jene Gebilde anbrachte, anfertigte, zeichnete, setzte, dichtete, malte, erdachte, innerlich erlebt haben mag.

Eine gewisse Beziehung auf fremdes Seelenleben freilich läßt sich dem „Sinn" als solchen trotz alledem nicht absprechen. Und zwar gründet sich diese darauf, daß ein Sinn, der einem Gebilde „an sich" zukommen soll, nur durch ein „allgemein menschliches", „unter hinreichend günstigen Bedingungen" allen Menschen zugängliches Verstehen erfaßt werden kann. Indem wir also den Sinn eines Gebildes erfassen, denken wir das inhaltsgleiche Erfassen aller jener, deren Verständnis wir als ein dem unsrigen gleichartiges beurteilen, stillschweigend mit. Sinnbegründend und darum im Begriff des „Sinnes"

notwendig vorausgesetzt sind demnach zwar nicht die seelischen Erlebnisse eines sich Aeußernden (denn Sinn kann auch solches haben, was nicht Aeußerung ist, und auch die Mitteilungen haben nicht nur Sinn, sofern sie Aeußerungen, vielmehr auch schon, sofern sie nichts als bloße Mitteilungen sind), wohl aber die aller jener Verstehenden, denen die Bereitschaft, einen bestimmten Sinn zu erfassen, gemeinsam ist.

49. Alle Mitteilungen haben einen geistigen Gehalt. Denn was mitgeteilt werden kann, ist — von Annahmen, Fragen, Wünschen etwa abgesehen — stets ein Sachverhalt (A ist B), ein Wert (wie B ist A!) oder eine Vorschrift (A sei B!). Diese alle aber weisen — zum Unterschied von allem körperlich oder seelisch Wirklichen — eine gedankliche Geformtheit, eine begriffliche Bestimmtheit auf, die sie unzweideutig in den Bereich des Geistigen weist. Der Aussage etwa — und offenbar stehen doch die Aussagen dem Reich der Tatsachen noch näher als die Ausrufe und die Befehle —: „In diesem Augenblick wurde an die Tür geklopft" liegt ja sicherlich etwas Körperliches und auch etwas Seelisches zugrunde; allein in jener Aussage erscheint dies Körperliche und Seelische doch schon in einer eigentümlichen gedanklichen Geformtheit. Und es hätte doch ebensowohl auch ganz anders geformt werden können. Ebendasselbe Körperlich-Seelische hätte etwa auch zu folgenden Aussagen Anlaß geben können. „Da ließ sich ein Geräusch vernehmen"; „Da wurde Studienrat N. in seiner Arbeit plötzlich unterbrochen"; „Der Besucher gab seine Anwesenheit durch deutliche Zeichen zu erkennen"; „Tap, Tap, Tap — drei heftige Schläge erschütterten die dünne Tür und drohten sie zu sprengen, der Kater aber, der am Fenster in der Sonne lag, schrak auf und verkroch sich eilends in einen Winkel"; „Drei kurze, laute, durch einige Sekunden völliger Stille unterbrochene Schläge rissen die im Zimmer befindlichen Personen aus ihren Beschäftigungen und Betrachtungen". Ein und dieselbe körperlich-seelische Wirklichkeit ist hier zu 6 voneinander verschiedenen Sachverhalten verarbeitet worden, indem jedesmal andere Züge jener Wirklichkeit ausgewählt und durch Sprachzeichen bezeichnet wurden. Die 6 Aussagen beziehen sich demnach wohl auf dieselbe körperlich-seelische Grundlage, allein jede hat eine andere Bedeutung, einen an-

dern geistigen Gehalt. Ein solcher Gehalt also ist jeder Aussage (und ebenso jeder Wertung, jedem Gebot) wesentlich. Gilt dies nun aber bloß für Mitteilungen, gilt's nicht auch für alle Sinngebilde überhaupt?

Man wird diese Frage bejahen dürfen. Denn ein Sinngebilde ist, was verstanden wurde; Verstehen aber heißt, eine Auffassung vollziehen; und Auffassen bedeutet soviel wie gliedernd zusammenfassen und deutend bearbeiten; sowohl dem gliedernden Zusammenfassen wie dem deutenden Bearbeiten aber ist eine Auswahl des hier und jetzt Aufzufassenden aus der unübersehbaren Fülle des Wirklichen und der Auffassung Fähigen wesentlich, und damit ein geistiges Formen, das Herausstellen eines geistigen Gehalts. Wer eine Pflaume als eßbar behandelt, scheint nicht eben eine bedeutende geistige Leistung vollbracht zu haben; wär' er indes völlig satt gewesen, so hätt' sie für ihn vielleicht nur einen blauen Fleck im grünen Gras bedeutet. Indem er nicht diese, vielmehr jene Haltung ihr gegenüber einnahm, hat er also doch schon eine Auswahl aus dem Wirklichen getroffen, den einen seiner Züge hervorgehoben, den andern beiseite gelassen und hat so, zwar vielleicht nicht durch ein Urteil, sicherlich aber mit seinem Gefühl den Wert: „Wie schmackhaft!" („Wie gut!"), ja damit, im Grund und Keim, doch auch schon den Sachverhalt „Dies ist etwas Genießbares" geformt und herausgestellt. Was aber fähig ist, Gegenstand einer Wertung, ja eines Urteils zu werden, gehört dem Bereich des Geistigen an. Ebenso ist's mit einem Werkzeug bewandt: es als Ganzes erfassen und dies Ganze auf die Wirkung, deren es fähig ist, beziehen, dies ist eine Leistung gliedernder Zusammenfassung und deutender Bearbeitung. Mag dabei die Brauchbarkeit des Werkzeugs deutlich erkannt oder nur gefühlsmäßig empfunden werden, auf jeden Fall stellt sie ein gedanklich Geformtes dar, das fähig ist, gedacht, ja sogar in bestimmte Begriffe gefaßt zu werden, und darf daher von dem Bereich des Geistigen nicht ausgeschlossen werden. Nicht anders das Lichtbild: es kann als Fläche mit hellen und dunklen Flecken oder als Abbild eines Urbilds gedeutet werden. Wer sich für die letztere Deutung entscheidet, sei's auch bloß durch die Art, wie er das Bild betrachtet, der hebt schon gewisse Züge des Wirklichen heraus, läßt andre beiseite, gibt damit dem ihm Vorgelegten

eine bestimmte Beziehung und bemächtigt sich so (mag sein, nicht in der Weise begrifflicher Erkenntnis) eines Sachverhalts („Dies ist das Lichtbild eines Menschen"), der zweifellos auch mit begrifflicher Bestimmtheit gedacht werden kann. Und ganz ebenso auch, wer ein Schleichen, Schreiten, Springen al Ausdruck gewisser Spannungs- und Bewegungsgefühle empfindet. Indem er jenes Verhalten so empfindet, deutet er's, be zieht's auf einen gewissen Sachverhalt („Dies Verhalten ist mit jenen Gefühlen verknüpft, wie in dem oder jenem Fall mein Verhalten mit meinen Gefühlen") — auf einen Sachverhalt, der durchaus fähig ist, mit aller begrifflichen Schärfe ausgesagt, aber auch bejaht und verneint zu werden. Ja, daß alle solchen Formen des „Verstehens" wirklich einen geistigen Gehalt besitzen, läßt sich noch kürzer und schlagender dartun. Vermögen sich doch die Deutungen, die ihren Kern ausmachen, sämtlich als richtig oder als unrichtig zu erweisen (die Pflaume mag eine Attrappe, das Werkzeug mag unbrauchbar, das Lichtbild ein Spiel des Zufalls, das Schleichen, Schreiten, Springen eine durch Automaten hervorgebrachte Täuschung sein). Was aber richtig oder unrichtig zu sein vermag, das kann niemals schlichtes Erfassen, bloßes Aufnehmen einer körperlichen oder seelischen Wirklichkeit, es muß vielmehr etwas Urteilsartiges sein, wird somit eines geistigen Gehalts gewiß nicht entbehren.

Klarer als in den zuletzt erörterten Fällen liegt der geistige Gehalt natürlich in den Begriffen, besonders aber in den Aussagen, Ausrufen, Geboten zutage, die ja ganz ausdrücklich einen Sachverhalt, einen Wert, einen Befehl zum Gegenstand haben. Nun ist's die Tatsache, daß ein Sachverhalt — und ebenso ein Wert und ein Befehl — einen andern einschließen („implizieren") kann, der aller sog. Denknotwendigkeit zugrunde liegt. Daher wir denn zumeist von Denknotwendigkeit auch nur da reden, wo ein Satz aus einem andern notwendig folgt — obzwar auch die nicht mit begrifflicher Bestimmtheit erfaßten Sachverhalte, Werte und Befehle einander ein- und ausschließen, indem z. B. dasjenige, was uns als eßbar gilt, notwendig auch als körperlich erfaßt werden muß, dasjenige dagegen, was als hell und dunkel gefleckte Fläche erscheint, unmöglich zugleich als Bild eines Menschen gedeutet werden kann.

Warum nun dem, was notwendig ist, auch ein Höchstmaß von Verständlichkeit, von „Sinn" zukommt, ist leicht einzusehen. Tritt doch hier an die Stelle der bloßen Aufforderung zu einer bestimmten Auffassung der Zwang zu ihr. Es ist dies freilich kein seelengesetzlich wirksamer, vielmehr nur ein empfundener, ein als solcher er-

lebter „Zwang“ (denn tatsächlich wird ja oft genug auch solches gedacht, was der „Denknotwendigkeit“ widerspricht, demnach widersinnig ist); allein demjenigen, der dies „Zwingende“ eines „denknotwendigen“ Gedankenfortschritts erlebt, stellt dieser, sowie er sich zu ihm nur überhaupt aufgefordert fühlt, doch zugleich den „einzig möglichen“ Gedanken vor Augen, der — in diesem Zusammenhang — jetzt und hier gedacht werden kann. Das „einzig Mögliche“ ist jedoch offenbar niemals zugleich ein „Unmögliches“. Die Aufforderung, das Denknotwendige zu denken, erscheint uns daher schon in dem Augenblick, da sie an uns ergeht, als eine solche, die sich gewiß nicht als unvollziehbar erweisen, hinter der sich demnach gewiß kein Unsinn verbergen kann. Das Denknotwendige ist somit das genaue Widerspiel des Widersinnigen. Glaubt man's diesem auf den ersten Blick anzusehen, daß die Auffassung, zu der es auffordert, sich nicht als durchführbar erweisen *kann*, so meint man's gerade umgekehrt dem Denknotwendigen auf den ersten Blick anzusehen, daß die Auffassung, zu der's auffordert, sich als durchführbar erweisen *muß*. Es wär' darum nicht unzulässig, den Sinn des Denknotwendigen, den man etwa als den „Erzsinn“ (den Sinn κατ' ἐξοχήν) bezeichnen könnte, dem „Sinn“ auf ähnliche Art wie dem „Unsinn“ den „Widersinn“ an die Seite zu stellen, so daß dann dem Sinnfreien *vier* Arten des Nicht-Sinnfreien gegenüberstünden: Erzsinn, Sinn, Unsinn, Widersinn.

Darin, daß zuletzt alles Sinnvolle als solches einen geistigen Gehalt hat, erschöpft sich übrigens die Beziehung des Sinns zum Geistigen noch nicht, steht er doch auch zum Wert noch in einer doppelten Beziehung, wo aber ein Wert ist, da läßt sich, als das, was gewertet werden kann, auch ein Geistiges nachweisen.

So ist denn, da ja „Sinn“ selbst ein Wert ist, zuvörderst auch er selbst etwas Geistiges. Es gibt, so darf man vielleicht sagen, eine „Idee“ des Sinnes: alle Ausrufe, die ein „Wie sinnvoll! Wie verständlich!“ oder aber ein „Wie unsinnig! Wie unverständlich!“ zum Inhalt haben, bestimmen in ihrer Gesamtheit sozusagen eine Richtung in der Ebene des Geistigen; diese aber dürfen wir uns ebensowohl auch durch einen einzigen Richtpunkt bestimmt denken, und eben diesen Richtpunkt möcht' ich unter der „Idee“ des Sinns verstehen.

Doch auch jedem der großen Lebenswerte steht eine ihm entsprechende Idee zur Seite, denn auch für jeden von diesen gilt's, daß sich die Wertungen, in denen er erfaßt wird, auf einen einzigen Ziel- und Richtpunkt beziehen lassen. So steht etwa hinter dem „Sinn“ der Landschaft für den Landwirt, wie der Wert, so auch die „Idee“ der Wirtschaft, und ganz

ebenso werden hinter dem „Sinn“ der Zeichen, der Lehrsätze, der Rechtsgebote, der Melodien, der Mienen und Gebärden die großen „Ideen“ der Verständigung und der Verallgemeinerung, der Wissenschaft, der Unterordnung und der bürgerlichen Ordnung überhaupt, der Kunst, des gesellschaftlichen Lebens und der seelischen Gemeinschaft sichtbar.

50. Besonders überraschend ist der Ausblick, den die hier gegebene Erklärung von „Sinn“ auf den Versuch eröffnet, den „Sinn“ eines Gebildes auf seine Eignung zur Unterordnung unter ein Allgemeines (einen allgemeinen Begriff, ein allgemeines Gesetz, eine allgemeine Vorschrift) zurückzuführen, mit anderem Wort: das „Verstehen“ dem „Erklären“ gleichzusetzen. „Erklären“ nämlich heißt zutiefst ja freilich, in einem Unbekannten ein Bekanntes aufweisen. Allein wie könnt' uns an einem Unbekannten etwas bekannt sein, fänd' sich's nicht auch an andrem, an uns Bekanntem, wär's somit nicht beiden gemeinsam und darum notwendig ein Allgemeines? So heißt denn Erklären in aller Regel, in einem Besondern ein Allgemeines erschauen. Verstehen aber bedeutet, ein Gebilde auf Grund einer schon bestehenden Bereitschaft auf bestimmte Art auffassen, d. h. aber, es so auffassen, wie schon anderes aufgefaßt wurde. Daher läßt sich sagen: ein Gebilde ist erklärlich, wenn sich in ihm Züge eines uns schon bekannten Gebildes aufweisen lassen; es ist verständlich, wenn sich in unserer Auffassung desselben Züge einer uns schon bekannten Art der Auffassung finden. Mit anderen Worten, das Verstehen ist die verhaltensmäßige Kehrseite des Erklärens: Bekanntheit, Allgemeinheit des Aufgefaßten begründet Erklärung; Bekanntheit, Allgemeinheit der Auffassungsart begründet Verständnis. Eine noch engere Verwandtschaft zwischen diesen Begriffen ließ sich wahrlich nicht erwarten.

Wohl aber läßt sich ihre Verwandtschaft noch genauer bestimmen. Zuletzt nämlich ist ja auch Erklären eine Auffassungsart; es bedeutet ja, in einem Gegenstand die Gattung, in einem Vorgang das Gesetz erschauen, den Gegenstand, den Vorgang als Einzelfall der Gattung, des Gesetzes erfassen, ihn als besondere Einzelerscheinung auf dieses Allgemeine „beziehen“ (in der Einzelerscheinung nämlich wird die Gattung, das Gesetz er-

faßt wie im Abbild das Urbild). Diese „erklärende Auffassungsart" aber beruht naturgemäß selbst auf einer Bereitschaft, die ursprünglich in einem natürlichen Trieb begründet sein mag, sich indes unter dem Einfluß der Gewohnheit schon im täglichen, um wieviel mehr aber erst im wissenschaftlichen Leben mächtig aufschwingt. Etwas erklären, heißt also selbst: eine Auffassungsart, zu der in uns eine Bereitschaft wohnt, wirklich vollziehen, mit anderen Worten: es heißt selbst, etwas verstehen. Erklären ist somit selbst nur eine Art des Verstehens, Erklärbarkeit eine Art von Verständlichkeit, von „Sinn". Und zwar ist das Erklären jene Art, das Einzelne zu verstehen, die das in ihm enthaltene Allgemeine, damit aber sein Bildungsgesetz, aufs Korn nimmt (denn nach dem Allgemeinen, nach dem Gattungsbegriff, nach dem Natur-, dem Sitten-, dem Rechtsgesetz bildet sich ja das Einzelne). Was dem Erklärer vorschwebt, ist, das Einzelne auf dieselbe Art verständlich zu machen, wie das einzelne Gied einer Reihe (etwa der Reihe $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} \ldots$) einem jeden verständlich ist, der das Gesetz ihrer Bildung kennt. Gesetzt, das Wirkliche wär' so beschaffen, daß alles einzelne Wirkliche nicht beliebig vielen, vielmehr nur wenigen Bildungsgesetzen, oder gar nur einem einzigen, gehorchte, dann wär' das erklärende Verständnis des Wirklichen zugleich das am wenigsten mehrdeutige, vielleicht sogar ein eindeutiges, es wär' damit auch das von aller bloß persönlichen Zufälligkeit und Zuständlichkeit, das von aller Willkür am wenigsten abhängige, das in den zu verstehenden Gebilden selbst am besten, am gegenständlichsten begründete. Und das eben ist's, was die Wirklichkeitswissenschaft, die Naturwissenschaft vor allem, behauptet, voraussetzt, und worauf sie zuletzt ihren Anspruch, alles andere Verstehen zugunsten des Erklärens einzuschränken, zurückzudrängen, stützt.

51. „Ist nicht alles, was Sinn hat, zuletzt nur Zeichen für ein anderes, auf das bezogen zu werden, das zu vertreten, zu bedeuten, eben seinen Sinn ausmacht? Und ist nicht dabei das Zeichen, das zu Beziehende, das Vertretende stets das Gröbere, Aeußerlichere, das Bezeichnete, worauf jenes zu beziehen ist, das Vertretene dagegen das Feinere, Innerlichere?" Diese Fragen schienen eine bejahende Antwort nicht zuzu-

lassen. Und wirklich hat sich ja gezeigt, daß zwar das „Beziehen“ ein großes Stück alles Verstehens ausmacht, keineswegs dagegen sein Wesen erschöpft. Denn erstlich muß das Zeichen (das Wort, das Sinnbild, der Ausdruck, das Bild, die Vorstellung, die Erscheinung, aber auch der Bau), um als solches erfaßt und auf das Bezeichnete (das Benannte, Versinnlichte, Ausgedrückte, Abgebildete, Vorgestellte, Erscheinende, aber auch auf die Leistung) bezogen werden zu können, vorerst zu einem Ganzen zusammengefaßt worden sein; dann aber tritt neben dies Beziehen, oder auch an seine Stelle, weithin ein Einordnen dieses Ganzen, ein Werten desselben, ein willensmäßiges Stellungnehmen zu ihm, das sich nur gewaltsam als ein „Beziehen“ deuten ließe. Und dennoch steckt in der Meinung, alles, was Sinn hat, sei nur ein Zeichen für ein anderes, noch ein großes Stück Wahrheit, das in dem bisher Bemerkten noch nicht zu seinem Recht kommt.

Sinn hat ein Gebilde, wenn sein Inhalt uns jene Auffassung gestattet, zu der wir durch seine Form uns aufgefordert fühlen. Indem wir jedoch dies feststellen, aber auch schon indem wir's erwartend vorwegnehmen, wird uns da nicht die Form zum Zeichen für den Inhalt und beziehen wir sie nicht als solches auf ihn? Und ist dabei nicht die Form ein Aeußerlicheres, der Inhalt ein Innerlicheres? Wenn der Knabe sich anschickt, die Pflaume zu verspeisen, weil sie aussieht, als wär' sie eßbar, bezieht er dies Aussehen nicht als Zeichen auf jenen Inhalt (die Genießbarkeit), und bezieht er damit nicht ein Aeußerlicheres auf ein Innerlicheres? Eben dies aber läßt sich auch für alle übrigen Sinngebilde zeigen, auch für jene, die der vorbehaltlosen Bejahung jener beiden Fragen den größten Widerstand entgegenzusetzen scheinen. Der Schluß aus den Vordersätzen auf den Schlußsatz hat Sinn — gewiß nicht darum, weil jene bloß Zeichen für diesen wären; wohl aber ist die Form des Syllogismus ein Zeichen seiner Schlüssigkeit (sie fordert uns dazu auf, das uns vorgelegte Gebilde als eine schlüssige Ableitung aufzufassen — eine Aufforderung, die freilich durch den Inhalt des Schlusses auch vereitelt werden mag), und indem wir sie als solches erfassen, beziehen wir ohne Zweifel ein Aeußeres auf ein Inneres (die syllogistische Form der Ableitung auf ihre Schlußkraft). Ein Begriff, der sich auf Anschauliches anwenden läßt, hat Sinn — gewiß

nicht darum, weil der Begriff etwas Aeußerlicheres, die Anschauung dagegen etwas Innerlicheres wäre; wohl aber ist die begriffliche Form als solche ein Zeichen für die Eignung des fraglichen Begriffs, eine Anwendung auf Anschauliches zuzulassen (sie fordert uns dazu auf, das uns vorgelegte Gebilde als einen auf Anschauliches anwendbaren Begriff anzusehen — eine Aufforderung, die durch den Inhalt des Begriffs freilich auch enttäuscht werden mag), und indem wir sie als solches erfassen, beziehen wir ohne Zweifel ein Aeußeres auf ein Inneres (die begriffliche Form eines Denkgebildes auf seine Eignung, auf Anschauliches angewandt zu werden). Mit einem Wort: das hier Gesagte gilt für alle Sinngebilde, von der kleinen Pflaume bis hinauf zum großen Weltall; denn auch wer nach dessen Sinn fragt, sieht in der Welt ein Zeichen für ein Tieferes, von ihr selbst Verschiedenes, und auch ihm ist die Welt nur Außenseite, bloße „Schale", in der er ein Inneres sucht, ihren verborgenen „Kern".

52. Die Gleichsetzung von „Sinn" und „Zweck" läßt sich überall ungezwungen durchführen, wo sich's um den Bau, die Leistungen, das Verhalten lebender Wesen oder um die von ihnen hervorgebrachten Erzeugnisse, einschließlich der von ihnen angebrachten Zeichen, handelt. Denn hier liegt durchweg, wo nicht ein bewußtes Wollen, da doch ein unbewußtes Streben vor, oder wir sind doch gewohnt, ein solches vorauszusetzen. Jedes solche Wollen oder Streben aber weist in eine Richtung und damit auf Zwecke hin, auf die nun das zu deutende Gebilde bezogen, als Mittel zu denen es verstanden werden kann. Freilich werden diese Zwecke nicht immer miteinander übereinstimmen: was, im Hinblick auf den Zweck, einer unerträglichen Lage zu entrinnen, seinen guten Sinn hat, das mag doch, als ein Mittel zur Lebenserhaltung beurteilt, ganz und gar sinnlos erscheinen, und so wird sich's mit dem Gebrauch von Rauschgiften, aber auch geradezu mit dem Selbstmord, oft wirklich verhalten. Auch ist's nicht so, als ließe sich nun alledem, dessen Sinn auf seinen Zweck bezogen werden kann, nur dieser und kein andrer Sinn beilegen: Schimpfreden, Zornesausbrüche mögen im Hinblick auf das, was der Zornige erreichen will, durchaus „sinnlos", dagegen als Ausdruck, als Entladung des erregten oder aufgesammelten Grolles

völlig verständlich sein. So sind's im Grunde wohl nur die Vorgänge der unbelebten Natur einer-, die Verhältnisse der geistigen Welt andrerseits, deren Sinn sich nicht = Zweck setzen läßt. Anders gewandt: das Natur- und das Denknotwendige. Jenes ist verständlich, sofern's erklärbar, dieses, soweit's (es sei nun an sich oder auf Grund von Beweisen) einleuchtend ist. Im Spiegel erscheinen alle Gegenstände verkehrt; das ist verständlich, denn es läßt sich aus den Gesetzen der Lichtlehre ableiten; aber hat's einen Zweck? $a \times b = b \times a$; das ist verständlich, denn es läßt sich beweisen; aber hat's einen Zweck? Und doch darf behauptet werden, daß auch diese — wie alle übrigen — Formen des Verstehens dem Zweckbegriff nicht völlig fremd und unzugänglich sind.

Jedes Verstehen setzt die Bereitschaft zu einer gewissen Art der Auffassung voraus. Diese Bereitschaften aber fußen auf den Erfordernissen der Lebensnotdurft. Darum steht ja hinter jeder solchen Bereitschaft ein Wert, und auch eine Idee. Diesen aber entspricht stets auch ein Zweck. Und dies wird, wie von jeder andern Bereitschaft, so auch von jener zum Erklären sowie von der zum Einsehen (des Einleuchtenden und des Beweisbaren) gelten. Was Sinn hat, weil sich's als Zeichen, als Ausdruck auffassen läßt, dient dem Zweck der Verständigung, des Gemeinschaftslebens. Was Sinn hat, weil sich's erklären, einsehen läßt, das dient dem Zweck der Uebersicht und der Voraussicht, sowie dem der Erweiterung und Festigung des Wissens. Insoweit also ist zwar nicht jeder Sinn = Zweck, wohl aber dient ein jeder zumindest einem Zwecke.

Doch noch mehr. Verstehen setzt nicht nur die Bereitschaft zu einer bestimmten Art der Auffassung voraus, sondern auch die Vollziehbarkeit dieser Auffassungsart. Wo nun diese fehlt (wo uns der Inhalt eines Gebildes die Auffassung, zu der seine Form uns auffordert, nicht gestattet), da unternehmen wir zwar den Versuch, eine bestimmte Art der Auffassung durchzuführen, allein dieser Versuch kann nur mit einem Fehlschlag enden. Das Fehlschlagen aber eines Versuchs ist — im Hinblick auf die Lebenszwecke beurteilt — immer unzweckmäßig: wird doch hier, sei's auch nur in kleinem Maßstab, Kraft und Zeit ergebnislos, ohne Frucht zu tragen, vertan. So ist denn jedes Gelingen als solches zweckmäßig, von jedem Mißlingen als solchen dagegen gilt das Gegenteil.

Unnötig zu bemerken, daß mittelbar doch auch ein Mißlingen zweckmäßig, ein Gelingen unzweckmäßig sein mag: nicht nur kann's ein Glück sein, wenn dem, der nur in einem Augenblick der Verzweiflung zum Selbstmörder werden will, der Revolver versagt; auch an sich ist's zweckmäßig, wenn einem der Versuch, eine Erscheinung falsch zu deuten, mißlingt; ja die Straße des Erkennens ist mit dem Mißglücken des Verkennens gepflastert.

Unsinnig aber ist ja eben der Gegenstand eines notwendig mißlingenden Auffassungsversuchs, sinnvoll jener eines gelingenden. Und so darf man sagen, daß, ganz allgemein, jeder „Sinn" einen Zweck verwirklicht: es ist der Zweck, der dem Wert, der Idee des Sinnes, des Verstehens entspricht. Das Unsinnige ist eben unzweckmäßig im Hinblick auf den Zweck „Verständnis": indem's durch seine Form zu einer bestimmten Auffassung auffordert, diese dann aber durch seinen Inhalt mit Erfolglosigkeit schlägt, ist's, um einen Kantischen Ausdruck anzuwenden, „unzweckmäßig für die Apperzeption", während sich dem gegenüber das Sinnvolle als „zweckmäßig für die Apperzeption" erweist. Und hievon macht natürlich auch das keine Ausnahme, was insofern Sinn hat, als es erklärlich, oder als es einleuchtend ist; denn auch was so „aussieht", als könnt' es erklärt, als könnt' es eingesehen werden, obwohl doch beides, wie sich alsbald herausstellt, unmöglich ist, setzt sich, auch schon rein als solches, einem der großen Lebenszwecke, dem des Verstehens, des Erfassens entgegen.

53. Ist Verstehen nicht einfach = Auffassen? Von dem Gesichtspunkt aus, den die Untersuchung erreicht und über den sie bisher nicht hinausgegangen ist, läßt sich auf diese Frage eine ganz scharfe, genaue Antwort erteilen. Zwar ist jedes Verstehen ein Auffassen; allein verständlich ist, Sinn hat nicht „einfach" alles, was aufgefaßt werden kann, vielmehr heißt Sinn haben, Gegenstand eines geglückten Auffassungsversuchs werden können. Und daraus erklärt sich auch der Unterschied von „Unsinnig" und „Sinnfrei". Unsinnig nämlich heißt, was Gegenstand eines mißglückten, sinnfrei dagegen, was überhaupt nicht Gegenstand eines Auffassungsversuchs zu werden vermag.

Diese Erklärung erhellt zugleich auch die Verwandtschaft des Unsinnigen mit dem Komischen. Unsinnig ist ja das, dessen Auffassung mißglückt, das, was wir nicht so aufzufassen imstande

sind, wie wir's erwarteten, ja zu erwarten berechtigt waren. Alles Mißglücken aber, jede getäuschte Erwartung reizt, soweit sich nicht andre Empfindungen, etwa Aerger, Teilnahme, Schrecken usf., als die stärkeren erweisen, zum Lachen (erinnnern wir uns des „dummen August“, doch auch des Verses: *Parturiunt montes, nascetur ridiculus mus*, und nicht zuletzt des Rätsels: „Was ist das? Es liegt unterm Pflaumenbaum, ist blau, und in der Mitte ist ein Pflaumenkern .....? — Ein bayrischer Infanterist, der einen Pflaumenkern geschluckt hat!“) Und in der Tat wirkt jede Attrappe in dem Augenblick, da sie als solche erkannt wird — wenigstens auf den unbeteiligten Zuschauer — komisch; ihr gegenüber heißt dann das, was wirklich das ist, als was es uns von vorneherein erschien, „durchaus ernst zu nehmend“. Kein Wunder also, daß auch der Unsinn zum Lachen reizt, dem Komischen verwandt ist; ist er doch eine Attrappe. Und ebensowenig, daß das Sinnvolle als solches „durchaus ernst zu nehmen“ ist; erwies sich doch als das Wesen des Sinnvollen, des Sinngebildes gerade dies, daß es keine Attrappe, vielmehr wirklich das ist, als was es von Anfang an erscheint.

f) „Sinn schlechthin“ und „Sinn als solcher“.

54. Ist jedoch dies, daß es keine Attrappe ist, auch wirklich das, was das Wesen eines Sinngebildes als solchen zutiefst bezeichnet? Ist's das eigentlich Wesentliche am „Sinn“, daß er nicht „Unsinn“ ist? Das eigentlich Wesentliche am „Verstehen“, daß es nicht scheitert? Ist's nicht für das Wesen, für den Inhalt jedes einzelnen Verstehens in noch höherem Maße entscheidend, daß es — als dieses bestimmte Verstehen — überhaupt unternommen, versucht wird, als daß dieser Versuch nun auch glückt, daß er nicht fehlschlägt?

Soviel ist jedenfalls gewiß, daß wir uns, wenn wir ein Gebilde verstehen, ihm einen Sinn beilegen, für gewöhnlich dessen gar nicht bewußt sind, daß unser Verstehen nicht fehlschlägt, das Gebilde nicht unsinnig ist.

Ganz ursprünglich freilich, auf einer ersten Stufe der Bewußtheit, mag's wohl so sein, daß wir uns auch eines Verstehens, ja daß wir uns auch dessen gar nicht bewußt sind, daß dem verstandenen Gebilde ein „Sinn“ zukommt. Wir fassen

hier auf Grund einer uns eingebildeten Bereitschaft das fragliche Gebilde ohne weiteres auf, verstehen's so oder so, legen ihm — ohne darüber irgendwie nachzudenken — diesen oder jenen Sinn bei, und sind uns nun lediglich seiner „in" der Auffassung, die sich uns eben aufgedrängt hat und der zufolge dem Gebilde nun dieser oder jener Sinn anhängt, bewußt. So weiß sicherlich der Knabe, der sich auschickt, die Pflaume zu essen, nichts davon, daß er sie nun als „eßbar" aufgefaßt, sie also auf eine bestimmte Art verstanden, ihr einen bestimmten „Sinn" beigelegt hat.

Auf einer zweiten Stufe der Bewußtheit — veranlaßt etwa dadurch, daß ein Anderer dasselbe Gebilde anders auffaßt, anders versteht, ihm einen andern Sinn beilegt als wir — mag's uns zum Bewußtsein kommen, daß uns nicht lediglich ein so oder so beschaffenes Gebilde gegenübersteht, daß wir's vielmehr zum Gegenstand einer Auffassung, eines Verstehens gemacht, ihm einen „Sinn" beigelegt haben. Dadurch tritt nun unser Verhalten diesem Gebilde gegenüber sowie dieses Gebilde selbst in Gegensatz zu unserm Verhalten andern Gebilden gegenüber, die uns nicht zu Gegenständen einer Auffassung, eines Verstehens geworden sind, sowie zu diesen Gebilden selbst, denen von uns kein Sinn beigelegt wurde, die somit für uns völlig sinnfrei blieben. Davon jedoch, daß unsere Auffassung, unser Verstehen, möglicherweise hätte mißlingen können und daß uns dann das fragliche Gebilde nicht sinnvoll, vielmehr unsinnig erschienen wäre, von alledem ist auf dieser Stufe in unserm Bewußtsein noch keinerlei Spur zu finden.

Daß uns irgendein Gebilde nicht zum Gegenstand einer Auffassung geworden, daß es also für uns sinnfrei geblieben sei, darf freilich nie unbedingt, vielmehr stets nur beziehungsweise behauptet werden. Denn etwas, was wir auf keine Weise aufgefaßt hätten, könnten wir auch nicht denken, wir könnten davon nichts wissen. Wohl aber mag ein Gebilde für uns in Beziehung auf eine bestimmte Art der Auffassung, des Sinns, sinnfrei bleiben, und eben dies ist's, was wir unter „sinnfrei" verstehen.

So ward etwa als Beispiel der Sinnfreiheit die (aus jedem Zusammenhang gelöste) Tatsache angeführt, daß ein bestimmter Absatz mit dem Buchstaben V beginnt. Allein auch dies ist keineswegs „vollkommen sinnfrei". Wär's das, so könnt's überhaupt nicht begriffen, nicht mitgeteilt werden. Gerade der Sachverhalt: „Dieser Absatz beginnt mit V" ist ja selbst die Auffassung eines Wirklichen, das an sich selbst ebensowohl

auch als der Sachverhalt: „Dieser Absatz hat 5 Zeilen“ aufgefaßt, begriffen und mitgeteilt werden könnte. Sagen wir somit von einer Tatsache, sie sei völlig sinnfrei, so meinen wir damit doch nur, wir hätten ihr keinerlei Sinn beigelegt — über jenes Mindestmaß von Sinn hinaus das dazu erfordert wird, überhaupt von ihr Kenntnis zu nehmen, an sie, zu denken und von ihr zu reden.

Genauer ist's in jenem Falle so, daß jener Absatz zwar dem allgemeinen Begriff „mit V beginnend“ untergeordnet, dagegen nicht als ein gegliedertes Ganzes oder als Glied eines solchen erfaßt, nicht auf seinen Wert hin untersucht, nicht als Ausdruck fremden Seelenlebens oder eines geistigen Gehalts betrachtet, nicht als Wirkung irgendeiner Ursache, als Mittel zu irgendeinem Zweck, als Zeichen für irgendein Bezeichnetes beurteilt wird. Und eben nur in Beziehung auf all diese Auffassungsweisen, die auf jene Tatsache nicht angewandt wurden (obwohl's vielleicht nahe läge oder doch jedenfalls möglich wär', sie darauf anzuwenden) darf gesagt werden, daß diese Tatsache von uns nicht aufgefaßt wurde, daß sie für uns sinnfrei geblieben ist.

Erst auf einer dritten Stufe der Bewußtheit — veranlaßt vermutlich dadurch, daß uns irgendeinem Gebilde gegenüber ein Auffassungsversuch mißlungen ist, fehlgeschlagen hat — achten wir darauf, daß uns anderen Gebilden gegenüber diese Erfahrung erspart bleibt, daß wir diesen gegenüber eine Auffassung nicht nur versuchen, vielmehr auch durchführen können. Und erst hiedurch tritt nun der „Sinn“, den wir den Gebilden der letzteren Art beizulegen vermögen, in Gegensatz zu der Unsinnigkeit jener anderen Gebilde, die's uns verwehren, die von uns versuchte Auffassung auch wirklich durchzuführen.

Auf der ersten dieser drei Stufen wissen wir mithin von „Sinn“ überhaupt nichts. Auf der zweiten wissen wir zwar von ihm, kennen ihn jedoch nur als das Gegenteil der Sinnfreiheit. Erst auf der dritten bedeutet er uns auch das Gegenteil des Unsinns. Insofern darf man sagen, daß wir von „Sinn“ in einer doppelten Bedeutung sprechen (denn auf der ersten Stufe, auf der wir vom „Sinn“ nichts wissen, liegt auch, von ihm zu reden, keinerlei Anlaß vor). Nach der ersteren dieser beiden Bedeutungen liegt in der Aussage, ein Gebilde habe Sinn, nur dies, daß wir dies Gebilde, auf Grund einer uns einwohnenden Bereitschaft, auf eine bestimmte Art aufgefaßt, verstanden haben. Dies nenne ich fortan den „Sinn schlechthin“. Nach der zweiten jener Bedeutungen dagegen liegt in der Aussage, ein Gebilde hat Sinn, mehr: sie besagt nun, wir hätten dies Gebilde auf Grund einer uns einwohnenden Bereitschaft

auf eine bestimmte Art aufzufassen versucht und es sei uns dieser Versuch auch wirklich gelungen. Und dies nenne ich fortan den „Sinn als solchen".

55. „Sinn schlechthin" hat ein Gebilde, sofern's nicht sinnfrei, „Sinn als solchen", sofern's nicht unsinnig ist. Es ist jedoch klar, daß sich damit noch ein anderer Unterschied verknüpft. An einem Gebilde, das nur „Sinn schlechthin" hat, sind Form und Inhalt noch nicht auseinandergetreten: hier ist uns ja die unserer Bereitschaft entsprechende Auffassung gelungen, ohne daß wir auf das Gelingen überhaupt geachtet, ohne daß wir uns also auch dessen bewußt geworden wären, daß das Gebilde uns zu jener Auffassung aufgefordert hat und daß es uns auch wirklich gelungen ist, dieser Aufforderung zu entsprechen. Daher besteht denn hier auch gar keine Veranlassung, die Form, von der jene Aufforderung ausgeht, von dem Inhalt zu unterscheiden, der's uns gestattet, ihr zu genügen. Der Knabe, dem nie eine Pflaumen-Attrappe vorgekommen ist, der somit auch nie eine andere als eine eßbare „Pflaume" gesehen hat, wird gewiß nicht darauf achten, daß an der echten Pflaume der „Inhalt" das „erfüllt", was ihre „Form", ihr „Aussehen", verheißt.

Erst an einem Gebilde, dem „Sinn als solcher" eignet, treten somit „Form" und „Inhalt" auseinander; erst wer's erfahren hat, daß sich die Auffassung, zu der wir bereit sind, zu der uns ein Gebilde geradezu aufzufordern scheint, dennoch als unvollziehbar erweisen kann; erst wer die Attrappe kennen gelernt hat, deren Inhalt ihre Form Lügen straft, die von ihr ausgehende Aufforderung zu einer undurchführbaren macht, die in ihr gelegene Verheißung nicht „erfüllt" — erst ein solcher wird darauf achten, daß sich an einem „ernsten", einem „echten" Sinngebilde dies alles ganz anders verhält: daß hier der „Inhalt" die Verheißung der „Form" erfüllt, den Vollzug der Auffassung, zu der jene auffordert, gestattet. Und er wird nun, im Gegensatz zu der „Unsinnigkeit" dort, hier des „Sinnes als solchen" inne werden.

56. Alle Sinngebilde können daher auf zwei verschiedene Weisen betrachtet werden.

Das eine Mal achten wir nur darauf, daß sie nicht sinnfrei sind, daß ihnen vielmehr auf Grund einer allgemein menschlichen Bereitschaft eine bestimmte Auffassung, ein bestimmtes Verstehen zuteil werden kann. Insofern mögen dann solche Sinngebilde „Sinngebilde schlechthin“ heißen.

Das andere Mal achten wir darauf, daß ebendieselben Sinngebilde nicht unsinnig sind, daß ihr Inhalt es uns gestattet, jene bestimmte Auffassung, zu der ihre Form auf Grund einer allgemein menschlichen Bereitschaft uns auffordert, auch zu vollziehen. Insoferne mögen dann dieselben Sinngebilde „Sinngebilde als solche“ heißen.

Es wird sich zeigen, daß zahlreichere und schwierigere Fragen die „Sinngebilde schlechthin“ zum Gegenstand haben.

Ein verständlicher Satz, verglichen mit einem Kieselstein — diesen für sich, losgelöst aus jedem Zusammenhang, betrachtet — ist ein „Sinngebilde schlechthin“. Derselbe Satz, verglichen mit einem unverständlichen „Satz“ (richtiger: mit einem satzartigen, jedoch unverständlichen Gebilde) ist ein „Sinngebilde als solches“.

Wenn die Untersuchung der „Sinngebilde schlechthin“ fruchtbarer ist als jene der „Sinngebilde als solche“, warum wurde dann hier so großes Gewicht auf den Gegensatz von „Sinn“ und „Unsinn“ gelegt, und wodurch unterscheidet sich dann die hier gegebene Erklärung von „Sinn“ noch von der hier abgewiesenen, „Sinn“ habe „einfach“ alles, was auf eine bestimmte Art aufgefaßt wird? Allerdings durch eine einzige, aber eben durch die wesentlichste Bestimmung, durch die Erkenntnis nämlich, daß ein Gebilde insofern „Sinn“ hat, als es auf Grund einer allgemein menschlichen Bereitschaft Gegenstand einer bestimmten Auffassung wird. Es wird sich zeigen, daß gerade nur diese Einsicht den Blick auf das wahre Wesen des „Verstehens“, auf sein Verhältnis zum „Erklären“, auf seine Bedeutung für die Wissenschaft, ja auch für die Kunst und das Leben, erschließt.

III. Die Sinngebilde.

a) Die Einteilung der Sinngebilde.

57. Erschließt sich uns eine tieferdringende Erkenntnis der Wirklichkeit, indem wir sie als einen Inbegriff von Sinngebilden zu betrachten lernen? Mit dieser Frage auf den Lippen betreten wir das Reich der Sinngebilde.

Dies Reich ließe sich freilich auch um seiner selbst willen aufsuchen und erforschen. In dieser Absicht entworfen, würde sich die Lehre von den Sinngebilden, wenigstens ihrem Gebiet, ihrem Umfang nach, mit der Lehre von den Gegenständen als solchen, demnach mit dem decken, was Meinong die „Gegenstandstheorie" genannt hat. Denn alles Verstandene ist, eben als solches, ein Sinngebilde; was aber gar nicht, also auch nicht als etwas bestimmtes, verstanden würde, das vermöchte auch nicht Gegenstand des Denkens, der Rede zu werden.

Wer sich so, um ihrer selbst willen, mit der Lehre von den Gegenständen befassen wollte, dem möchte wohl, als allererste, die Frage nach der zweckmäßigsten Einteilung der Gegenstände entgegentreten. Und vielleicht vermöchte ihm, zur Lösung dieser Aufgabe, die Lehre von den Sinngebilden sogar einen unverächtlichen Behelf zu bieten. Mußten wir doch, um den Begriff des „Sinns" zu bestimmen, das Verstehen zergliedern, seine Hauptformen unterscheiden. Und sollten den Hauptformen des Verstehens nicht auch die Hauptarten des Verstandenen, mithin die der Sinngebilde, dann aber auch der Gegenstände überhaupt entsprechen?

Freilich werden auch von hier aus, solang jene Zergliederung nicht weiter-, jene Unterscheidung nicht bis ins einzelne durchgeführt ist, nur die allerersten Züge, die allerallgemeinsten Umrisse einer solchen Einteilung sichtbar.

Voraussetzung alles Verstehens ist das gliedernde Zusammenfassen. So dürfte man denn wohl auch behaupten, daß jedes Sinngebilde vor allem ein irgendwie gegliedertes Ganzes sein muß.

Verstehen hieß dann weiter, solch ein gegliedertes Ganzes einerseits selbst wieder einem umfassenderen Ganzen einordnen, andererseits es werten und auf unsern Willen einwirken lassen, häufig auch, es als Zeichen auf ein Anderes, damit Gemeintes beziehen. So müssen sich denn wohl auch unter den Sinngebilden solche Ganze finden, die selbst wieder Teile oder Glieder eines höheren Ganzen sind; ferner solche, zu deren Wesen es gehört, Träger von Werten zu sein oder auf unsern Willen in dieser oder jener Art zu wirken; endlich auch solche, deren Wesen gerade darin besteht, als Zeichen auf Anderes, von ihnen Verschiedenes bezogen zu werden.

Und gerade an dieser letzteren Hauptart von Sinngebilden ließe sich zeigen, wie ein weitergeführtes Zergliedern des Verstehens auch einer feineren Einteilung der Sinngebilde zum Leitfaden dienen könnte. Denn je nach der Weise, in der das Zeichen auf das Bezeichnete bezogen wird, dürften sich vermutlich die Zeichen in Anzeichen und Spuren, in Signale, in Namen, in Sinnbilder, in Bilder, in Vorstellungen, in Ausdrücke, endlich in Erscheinungen einteilen lassen.

Noch verwickelter dürfte sich die Einteilung der Ganzen als solchen gestalten. Würden doch zu ihnen Mannigfaltigkeiten, Mengen, Größen, Massen, Gruppen, Verbände, Gemeinschaften, aber auch Reihen, Zusammenhänge, Systeme, Gestalten, Verbindungen, vor allem indes auch Einzelgebilde gehören (denn als solche dürften ja ohne Zweifel alle bestimmten einzelnen Gedanken, Sachverhalte, Werte, Vorschriften, Dinge, Wesen, Personen, Vorgänge, Ereignisse, Leistungen, Veranstaltungen, Unternehmungen usw. zu gelten haben). Die Vermutung, daß auch diesen Unterschieden Verschiedenheiten in der Art der gliedernden Zusammenfassung der einen und der anderen Ganzen zugrunde liegen dürften, hat von vorneherein gewiß viel für sich; bewähren aber könnte sich diese Vormeinung nur bei einem sorgsamen Eingehen auf die einzelnen Formen des Verstehens (oder genauer: des gliedernden Zusammenfassens). Diese Aufgabe liegt indes nicht auf dem hier eingeschlagenen Weg. Strebt doch dieser der Antwort auf die Frage zu, was die Einsicht in die Eigenart der Sinngebilde für die Erkenntnis, und vor

allem für die wissenschaftliche Erkenntnis, der Wirklichkeit bedeuten mag?

b) Die „Sinngebilde schlechthin" und die Wirklichkeit.

58. Alles, was irgendwie verstanden, dem irgendein Sinn beigelegt wird, ist ein „Sinngebilde schlechthin". Ausschließlich aus solchen „Sinngebilden schlechthin" nun besteht die Welt des ursprünglichen Bewußtseins.

Unter dem „ursprünglichen Bewußtsein" — ein Grenzbegriff, der freilich schon als solcher einigermaßen fragwürdig ist — sei hier jene „erste Stufe der Bewußtheit" verstanden, auf der wir uns, auch wo wir einem Gebilde einen „Sinn" beilegen, doch dessen nicht bewußt sind. Dies „ursprüngliche Bewußtsein" hat daher sachliche, nicht zeitliche Bedeutung: daß es in der Entwicklung der Menschheit oder des Einzelmenschen eine Frühzeit gebe, in der alles Bewußtsein ein „ursprüngliches" in dem soeben dargelegten Sinn ist, mag zwar glaublich genug sein, soll indes hier keineswegs ausdrücklich behauptet werden. Noch weniger freilich, daß dies „ursprüngliche Bewußtsein" irgendeiner uns bekannten Spätzeit in der Entwicklung des Menschen oder der Menschheit fremd geworden sei. Ganz im Gegenteil: Sätze über das „ursprüngliche Bewußtsein" wären für eine sachliche Untersuchung belanglos, bestünde zu der Annahme nicht aller Grund, daß auch noch das Alltagsbewußtsein des gereiften Europäers unserer Zeit zum allergrößten Teil ein „ursprüngliches" sei.

Die Behauptung, die Welt, wie sie sich für das ursprüngliche Bewußtsein darstellt, bestehe ausschließlich aus „Sinngebilden schlechthin", wäre eine bloße Selbstverständlichkeit, sollte sie nicht mehr besagen, als daß sich in dieser Welt nichts *gänzlich Sinnfreies* findet. Denn gänzlich Sinnfreies — dies wurde schon gezeigt — gibt's überhaupt nicht: irgendein Mindestmaß von Sinn müssen wir allem leihen, um's nur überhaupt auffassen und denken, um nur überhaupt davon reden zu können. Hier wird dagegen behauptet, zur Welt des ursprünglichen Bewußtseins gehöre nichts, dem von uns *kein höheres* als nur eben dies Mindestmaß von Sinn geliehen würde, nichts also, dem wir nur gerade soviel Sinn leihen würden, um es denken und davon reden zu können, *darüber hinaus* dagegen gar keinen mehr, so daß dann ein solches Gebilde doch in diesem eingeschränkten Sinn — dem einzigen, der sich auf Wirkliches überhaupt anwenden läßt — ein völlig sinnfreies heißen dürfte.

Denn daß dies ursprüngliche Bewußtsein irgendwelche Gebilde auffasse, bloß um sie aufzufassen, bloß um's uns zu ermöglichen, sie — darf ich sagen: rein nur zum Vergnügen? — zu denken und von ihnen zu reden, ist durchaus unglaublich. Vielmehr faßt jenes Bewußtsein gewiß nur solches auf, was für uns unmittelbar oder mittelbar von irgendwelcher Bedeu-

tung ist. Was aber für uns unmittelbar bedeutsam ist, das fassen wir naturgemäß eben in dieser seiner Bedeutsamkeit auf, legen ihm somit, schon um seiner selbst willen, einen „Sinn“ bei; was dagegen für uns nur von mittelbarer Bedeutung ist, das fassen wir als „Zeichen“ für ein unmittelbar Bedeutsames auf, und eben als solches gewinnt's nun für uns selbst wieder „Sinn“. Und sollte irgendein Gebilde unserm Streben, darin einen Sinn zu finden, besonders hartnäckigen Widerstand entgegensetzen, so wird's für uns auch dadurch nicht etwa völlig „sinnfrei“; wir werden's vielmehr als ein „Rätsel“ oder als ein „Wunder“ auffassen, und eben damit wird's für uns erst recht zu einem „Sinngebilde“ werden.

Das Rätselhafte und Wunderbare hat für den Menschen ursprünglich ohne Zweifel den Sinn, ein Unheimliches, ja ein Bedrohliches und Feindliches zu sein — überall dort wenigstens, wo's nicht infolge besondrer Merkmale gerade umgekehrt ungemeine Neigungen oder Hoffnungen weckt. Ein gefühlsmäßig abgeblaßter Rest solch schreckhaften Staunens ist dann jene nachdenkliche Verwunderung, die auch wir noch dem Unerklärlichen entgegenbringen. Eine Bereitschaft, uns auf jene oder auf diese Art zu verhalten, hat sich jedenfalls mit der Zeit in uns ausgebildet. Und wo nun die andere Bereitschaft, jedes vorliegende Gebilde erkennend, ja womöglich erklärend zu verstehen, sich als vergeblich erweist, da tritt alsbald diese neue Bereitschaft, die Bereitschaft zu staunen, ergänzend für sie ein, und so geschieht's — es war davon schon die Rede —, daß auch das „Unverständliche“, gerade indem's als solches verstanden wird, „verständlich“, und eben damit auch ein Sinngebilde wird.

59. Die Welt des ursprünglichen Bewußtseins mag auf frühen Stufen der Menschen- und der Menschheitsentwicklung vieles zum Inhalt haben, was uns nicht mehr vertraut, ja was uns fast völlig fremd geworden ist: was uns als tot gilt, mag dort als lebendig, was für uns ganz und gar nicht zusammenhängt, mag dort als eng verwandt, was wir für durchaus unmöglich halten, mag dort als das einfachste und alltäglichste erscheinen, an die Stelle der Bemühung, der Arbeit, des Schaffens mag dort der Zauber treten. Allein grundsätzlich wird sie sich wohl auch auf jenen frühen Stufen von der Gestalt, in der auch wir sie noch kennen, kaum unterscheiden. Denn auch uns noch umgibt stündlich, ja täglich in unserm wirkenden und handelnden wie in unserm betrachtenden und beschaulichen Leben die Welt des ursprünglichen Bewußtseins, mag auch die Selbstbesinnung ihre Farben vielfach gebleicht, die Wissenschaft

ihre Inhalte vielfach verwandelt haben. Auch für uns nämlich setzt sich die Welt noch vor allem zusammen aus Lebendem und Totem, Nützlichem und Schädlichem, Liebem und Unliebem, Freunden und Feinden, Zielen und Gefahren, Erlaubtem, Gebotenem, Verbotenem, Edlem und Gemeinem, Heiligem und Grauenhaftem. Mit anderem Wort: auch noch unsere Alltagswelt ist eine Welt der Sinngebilde, in der vollen, ursprünglichen Bedeutung dieses Wortes.

60. In der Mitte dieser Alltagswelt aber, oder doch zum mindesten mitten in ihr, stehen wir selbst, als ein Lebendiges, doch beständig vom Tode Bedrohtes, dem das eine nützlich, das andere schädlich, das eine lieb, das andere unlieb, das eine freund, das andere feind ist, als dasjenige, das Zielen nachstrebt, vor Gefahren sich hütet, das Erlaubte, Gebotene, Verbotene tut oder unterläßt, das Edle bewundert, das Gemeine verachtet, das Heilige anbetet, vor dem Grauenhaften zurückbebt. Dies Lebendige ist das Ich, unsre eigene Person, und wenn man vielleicht zweifeln mag, ob für das allerursprünglichste Bewußtsein, auf den allerfrühesten Stufen der Entwicklung, dies Ich, diese Person überhaupt Gegenstand der Beachtung, des Bewußtseins wird, so ist doch soviel gewiß, daß uns schon die allererste Aeußerung der Selbstbesinnung zu einer gewissen Beachtung des Ich, zu einem gewissen Selbstbewußtsein führt und daß wir uns, in diesem Selbstbewußtsein, unseres Ich sicherlich nicht so bewußt werden, als wär' es ein sinnfreier, also auch ein unverständlicher Gegenstand, daß wir unser Ich vielmehr *als solches* auffassen, es als unser Ich verstehen, daß wir ihm also auch einen Sinn, eben diesen Sinn, beilegen, daß, mit einem Wort, für uns auch unser Ich ein Sinngebilde ist.

Sollen wir unser Ich als Ich verstehen können, so setzt das eine Bereitschaft voraus, es als solches aufzufassen. Eine solche Bereitschaft, ja auch einen ursprünglichen Trieb zu ihr anzunehmen, macht indes keinerlei Schwierigkeit. Niemand wird ja wohl ernstlich die Behauptung wagen, der Mensch werde sich seiner selbst nur gewissermaßen zufällig, aus Anlaß irgendwelcher gelegentlichen Erfahrungen bewußt. Ist jedoch Selbstbewußtsein überhaupt in uns angelegt, so daß es auf einer gewissen Stufe unserer Entwicklung mit Notwendigkeit eintreten muß, so ist's ja hiefür nur ein anderer Ausdruck, wenn wir sagen, es besteht in uns eine triebhafte Bereitschaft, uns als ein Ich, als eine Person, aufzufassen und zu verstehen.

Daß ein Wissen um das eigne Ich, ein Auffassen desselben, am Anfang aller menschlichen Entwicklung stehe, müßte man glauben, wenn man hört, wieviel Wesens neuerdings die „Seelenzergliederer“ (die „Psychoanalytiker“) aus einer angeblich urtümlichen Selbstliebe machen, aus jenem „Narzissismus“, den sie — gegen den Geist aller beteiligten Sprachen — „Narzißmus“ nennen (wie lange noch, und es wird auch von „Monmus“ und „Dualmus“, „Vitalmus“ und „Mechanmus“ „Militarmus“ und „Pazifmus“, „Imperialmus“ und „Parallelmus“ die Rede sein?) Wer darauf geachtet hat, wie fest die Aufmerksamkeit der Einzelnen wie der Völker am Aeußeren haftet, wie spät sie sich dem Innern, dem Seelischen zukehrt, wird vielleicht eher der Annahme zuneigen, der Mensch gleiche ursprünglich jenem Schildbürger, der, da er die Zahl der Anwesenden feststellen soll, sich selbst nicht mitzählt. Allein zuletzt müssen diese beiden Auffassungen einander nicht eben ausschließen. Irgendeine Zeit gibt's ja im Leben des Kindes (und vielleicht auch des Lebendigen überhaupt), wo's Aeußeres noch nicht bemerkt, gleichwohl aber schon von Leibesempfindungen durchflutet werden mag; nur daß es diese nicht eben auch schon als seine eigenen auffassen muß. Ja, auch wenn's gewisse Teile seines Leibes — etwa seine Füße oder Zehen — schon mit dem Aug' oder mit der Hand außer sich wahrnimmt, so muß es sie noch keineswegs sich selbst zurechnen; es mag sie auch als ein ihm von außen Gegebenes, seine Aufmerksamkeit Fesselndes begreifen, und auch daß sie, wenn sie betastet werden, etwas empfinden, muß sie von fremden Wesen, die ja auch schon das Kind gewiß nicht fühllos denkt, keineswegs unterscheiden; weit glaublicher wär' es, daß ihre Auffassung geradezu eine Art von Vorschule für die Auffassung anderer fühlender Wesen bildete.

61. Die Welt des ursprünglichen, und auch noch die des alltäglichen Bewußtseins besteht aus Sinngebilden. Ist aber diese Welt eine wirkliche Welt, ist sie Wirklichkeit, oder gar die Wirklichkeit? . . .

Werden aber nicht, sowie diese Frage auch nur aufgeworfen wird, alle bösen Geister der „Erkenntnistheorie“ entfesselt und auf die Sinngebilde losgelassen, und wird nicht damit deren Untersuchung gleich von vornherein aufs ernsteste gefährdet?

Oder haben etwa die bösen Geister ihr Werk schon so gründlich getan, daß ihnen zu tun fast nichts mehr übrig bleibt? Hat sich der Spielraum ihres Wirkens schon so weit verengt, daß nicht mehr jeder zu zittern braucht, der ihm nahekommt?

Besonders geeignet, zu solch erkenntnistheoretischer Beruhigung beizutragen, ist Rud. Carnaps soeben erschienenes Werk „Der logische Aufbau der Welt“ (Berlin 1928), wogegen mir das gleichzeitig (ebendort) veröffentlichte Büchlein „Scheinprobleme in der Philosophie“ weniger geglückt scheint.

62. Und soviel ist gewiß, daß die Alltagswelt nicht die einzige Welt ist, die wir uns denken, deren wir uns bewußt werden können.

Auf eine ganz andere Welt nämlich führt uns schon die „Reflexion", die Selbstbesinnung. Es gibt nichts in der Welt, wovon wir etwas wissen könnten, es sei denn auf Grund eines Erlebnisses, eines Zustands oder einer Tätigkeit, durch die es von uns „erfaßt" wird. Indem wir uns hievon Rechenschaft geben, tritt für uns an die Stelle der Alltagswelt eine Welt der Erlebnisse, die Welt jener seelischen Zustände und Tätigkeiten, durch die wir von der Alltagswelt wissen: wir mögen sie mit einem Wort die Welt des Bewußtseins nennen.

Auf andere Welten wiederum führt uns das Bemühen, alles Einzelne in der Alltagswelt schärfer und richtiger, als uns dies zumeist möglich ist, wahrzunehmen, sein Wesen genauer zu erforschen, das Dauernde, das den Veränderungen dieser Welt zugrunde liegen mag, zu erfassen, die Gesetze, denen diese Veränderungen unterliegen mögen, zu erkennen. So dringen wir von der mit unsern natürlichen Sinnen zu einer nur mit künstlich geschärften Sinnen wahrnehmbaren Welt (von der „makroskopischen" zur „mikroskopischen") vor; von hier aus durch Messung, Rechnung, Schluß noch weiter zu einer Welt, die gar nicht mehr wahrgenommen, deren Bestandstücke vielmehr nur (wie etwa unmeßbar kleine Stoffteilchen) bildlich vorgestellt, oder gar nur (wie etwa Kraftfelder oder gekrümmte Räume) auf unanschauliche Art gedacht werden können. Jene Welt dieser Art, die jeweils das Bemühen, das uns auf sie führt, zu befriedigen scheint, sie dürfen wir wohl die Welt der Wissenschaft nennen.

Auf eine letzte Welt endlich führt uns die Erwägung, all diese Welten seien das, was sie sind, doch nur für uns (denn nur dem Sehen stellten sie sich als farbig, nur dem Vergleichen als ähnlich, nur dem Messen als ausgedehnt, nur dem Zählen als Vielheiten dar), sie seien, mit anderen Worten, nur Erscheinung. Hinter der Erscheinung müsse sich das bergen, was erscheint, hinter der Welt, wie sie „für uns" sei, die Welt, wie sie „an sich" ist. Schon ihrem Begriff nach ist uns das volle, das gleichsam leibhaftige So-Sein dieser Welt auf immer verschlossen. Ob von ihr mehr oder weniger, dies oder das behauptungs- oder auch nur vermutungsweise ausgesagt

werden darf, ist strittig. Daß aber eine solche Welt, wenigstens ganz im allgemeinen und annahmeweise, sich denken läßt, ist unleugbar. Nennen wir sie der Kürze halber die Welt „an sich“.

63. Der Zeitfolge nach mag die Welt des Alltags sowohl der Welt des Bewußtseins wie auch der Welt der Wissenschaft und der Welt an sich vorausgehen: sie ist ja selbst gar nichts anderes als die Welt des ursprünglichen Bewußtseins, nur von einem Standpunkt aus betrachtet, der der Welt der Wissenschaft schon um ein paar Schritte näher liegt.

Wer dagegen ihren Wirklichkeitsanspruch prüfen soll, dem ordnen sich diese vier Welten doch in anderer Folge: an die Spitze tritt die Welt des Bewußtseins, ihr folgt die Welt des Alltags, dieser die Welt der Wissenschaft, den Abschluß bildet die Welt an sich.

Sehr ähnlich J. v. Kries, der (Logik S. 36—40) „drei Stufen der Wirklichkeitserfaßung“ unterscheidet: das „rein subjektive“ Wirklichkeitsdenken, die „naive Objektivierung“ und die „theoretische“ Wirklichkeitsvorstellung, während er die „Welt an sich“ hier nicht mitzählt. Doch auch M. Schlick, wenn er (Erkenntnislehre ², S. 270) „drei Reiche“ annimmt: die „Wirklichkeit selbst“, „die der Wirklichkeit zugeordneten quantitativen Begriffe der Naturwissenschaft“, endlich „die anschaulichen Vorstellungen, durch welche“ die an zweiter Stelle „genannten Größen in unserm Bewußtsein repräsentiert werden“. Hier ist freilich — wohl recht bezeichnend für den Verfasser! — gerade von der Alltagswelt nicht die Rede.

Worauf gründet sich diese Ordnung? Je zwei in dieser Reihe aufeinanderfolgende Glieder stehen zueinander in einem eigenartigen Doppelverhältnis: das zweite wird aus dem ersten erschlossen, jedoch gerade zu dem Ende, um jenes zu erklären. Oder, was dasselbe sagt: das erste Glied bildet den Erkenntnisgrund des zweiten, dies zweite aber stellt den Seinsgrund des ersten dar.

Von den Gegenständen der Natur z. B. sowie auch von unserm eignen Körper wüßten wir nichts, hätten wir von ihnen, wie auch von diesem, keine Empfindung: allein gerade aus der Wechselwirkung jener Gegenstände und dieses Körpers soll sich das Auftreten und der Wechsel der Empfindungen erklären. Vom Bau des Stoffs, der Wirkungsweise der Naturkräfte wüßten wir nichts, würden wir nicht die Eigenschaften und die Veränderungen der Naturgegenstände beobachten; allein gerade aus jenem Bau und aus jenen Kräften sollen sich diese Eigenschaften und

Veränderungen erklären. Auch von Dingen an sich würde niemand träumen, dem nicht vorerst irgendwelche Erscheinungen gegeben wären; allein gerade aus den Dingen an sich sollen die Erscheinungen sich ableiten lassen.

Daraus allein erhellt schon, daß auch der Fortgang von jedem vorangehenden zu dem ihm folgenden Glied dieser Reihe eine zweifache Deutung zuläßt: Vordringen von der Oberfläche auf den Grund, von der Schale zum Kern, vom Schein zum Sein, aber auch: Aufsuchen jener unwirklichen Bedingungen, jenes „Als-Ob", das, wenn's wirklich wäre, das zu Erklärende zu erklären vermöchte.

Erste Deutung: was uns in der Empfindung erscheint, ist in Wahrheit ein Naturgegenstand; was so und so aussieht, ist in Wahrheit so beschaffen, wie's die Naturwissenschaft beschreibt; was die Naturwissenschaft so oder so beschreibt, ist in Wahrheit ein „Ding an sich". Zweite Deutung: wirklich sind bloß die Empfindungen, nur ist ihre Ordnung eine solche, als ob uns in ihnen gewisse Naturgegenstände erschienen; wirklich ist bloß die Welt, wie sie uns erscheint, nur verändert sie sich so, als ob uns in ihr die von der Naturwissenschaft beschriebenen Stoffteilchen, Naturkräfte usw. erschienen; wirklich ist bloß die Welt der Wissenschaft, nur ist diese von solcher Beschaffenheit, als ob uns in ihr eine Welt von „Dingen an sich" erschiene.

Läßt sich also der Wirklichkeitswert, man möchte sagen: der Seinston, ganz willkürlich, oder doch ganz beliebig, von einer Welt auf die andre, und von dieser wieder auf jene zurück, verschieben? Fast scheint's so. Allein zerstiebt nicht dieser Schein bei einer gründlicheren Zergliederung des Wirklichkeitsbegriffs?

64. Welt des Bewußtseins, Welt des Alltags, Welt der Wissenschaft, Welt an sich — zwischen jeder dieser Welten und der ihr in dieser Reihe nachfolgenden waltet auch noch ein weiteres Doppelverhältnis: die Gebilde der voranstehenden Welt sind für unser Bewußtsein als die uns unmittelbarer gegebenen gekennzeichnet, die der nachfolgenden aber sind in höherem Maße unabhängig von unserm Ich und von dem Zeitpunkt, zu dem sich's ihrer bewußt wird.

Und dieses Doppelverhältnis ist kein zufälliges, vielmehr ein im Wesen der Sache tief begründetes. Je näher eine Welt dem Beginn jener Reihe liegt, desto inniger sind ihre Gebilde dem erlebenden Ich — jenem, das sich ihrer bewußt ist — verbunden; je enger sie indes diesem verbunden sind, desto

unmittelbarer sind sie ihm zwar einerseits gegeben, desto stärker hängen sie aber auch von ihm ab, desto entschiedener sind sie auch nur diesem Ich gegeben, nur für dieses Ich vorhanden.

Die Welt des Bewußtseins ist die dem Ich unmittelbar gegebene und insofern für dieses Ich die unbedingt gewisse Welt; zugleich aber sind ihre Gebilde — meine Empfindungen, Wahrnehmungen, Gefühle usf. — auch lediglich für mich da, ja sie sind auch für mich nur in dem Augenblick, da ich sie erlebe, vorhanden.

Schon die Welt des Alltags ist mir nur mittelbar, nur durch meine Erlebnisse, meine Bewußtseinsinhalte und Bewußtseinstätigkeiten, gegeben; sie ist insofern weit minder gewiß, ihr Dasein könnte auch auf Täuschung beruhen. Allein dafür beharren ihre Gebilde auch nicht bloß einen Augenblick lang: Gegenstände, Personen, Einrichtungen sind zu einem Großteil heute dieselben, die sie gestern waren und auch morgen noch sein werden; ja diese Gebilde sind auch nicht ausschließlich mir gegeben, sie sind — im Großen und Ganzen — auch für alle Andern eben das, was sie für mich sind.

Die Welt der Wissenschaft ist mir noch weit weniger unmittelbar gegeben. Soweit sie mit künstlich verstärkten Sinneswerkzeugen wahrgenommen werden kann, ist für ihre Gebilde selbst jene mittelbare Anschaulichkeit, die den Gebilden des Alltags eignet (Gegebenheit durch anschauliche Wahrnehmungserlebnisse) nur unter verhältnismäßig selten und schwierig zu verwirklichenden Bedingungen zu erzielen; zum größten Teil dagegen sind diese Gebilde überhaupt nur erschlossene, denen höchstens noch die Einbildungskraft eine gewisse (mit der Ausbildung und Schärfung des wissenschaftlichen Denkens übrigens stetig abnehmende) Anschaulichkeit verleiht. Daher ist denn auch das Dasein dieser Gebilde ein durchaus ungewisses: was der Wissenschaft heute als Tatsache gilt, das mag ihr zwar morgen als denknotwendig erscheinen, übermorgen wird sie's dennoch anzweifeln, an einem vierten Tage gilt ihr's als falsch, am fünften betrachtet sie's als widersinnig. Dafür eignet freilich diesen Gebilden zumeist eine weit höhere Dauerhaftigkeit als jenen des Alltags (den Elektronen etwa legen wir geradezu Unzerstörbarkeit bei) und zugleich sind ihre Merkmale von der Eigenart, nicht bloß etwa eines einzelnen Ich, vielmehr der menschlichen Wahrnehmungsfähigkeit überhaupt, unvergleichlich viel unabhängiger als diese (Farben und Töne mag's nur für Wesen geben, die Augen und Ohren besitzen; die Elektronen kreisen um den Atomkern — für alle Wesen, die überhaupt Raumgestalten und räumliche Bewegungen aufzufassen imstande sind). Und zwar gilt all dies nicht etwa nur für die Welt der Naturwissenschaft. Auch die Seelenlehre geht — wenigstens vermutungsweise — über die Gegenstände unmittelbarer Bewußtheit hinaus; sie nimmt etwa unbewußte Triebe. unbewußte „Komplexe“ an; schon damit, daß sie sie als „unbewußt“ bezeichnet, ist aber gesagt, daß uns diese Gebilde nicht unmittelbar gegeben, daß es bloß erschlossene, gedachte Gebilde sind; allein auch sie werden nur von solchen Forschern angenommen, die die Hoffnung hegen, in ihnen dauernd wirksame Kräfte zu ermitteln — Kräfte überdies, deren Wirkungsweise allgemein gültigen Gesetzen unterliegt. Und Ent-

sprechendes gilt von den Gebilden der Denk- und der Zahlen-, ebenso indes auch von jenen der Sitten- und der Rechtslehre: einerseits sind uns auch Begriffe und Sätze, Zahlen und Gleichungen, Verdienst und Schuld, Pfandrecht und Wechselverpflichtung nur mittelbar, durch die Vorstellungen und Urteile, die Erlebnisse der Selbstachtung und der Reue, des Dürfens und Sollens, in denen wir sie erfassen, gegeben; andererseits schreiben wir ihnen ein unvergleichlich dauerhafteres Bestehen, als es diesen Erlebnissen selbst eignet, ja zum Teil sogar volle Zeitlosigkeit zu und nehmen für sie Gültigkeit, teils für alle Glieder der Sitten- und der Rechtsgemeinschaft, teils geradezu für alle denkenden Wesen überhaupt in Anspruch.

Die Welt an sich endlich ist mir nur mehr auf eine ganz und gar mittelbare Art gegeben, — wenn anders das Wort „gegeben" auf das überhaupt angewandt werden darf, was schon seinem Begriff nach niemals und in keiner Weise unmittelbar „gegeben" sein kann. Werden doch die „Dinge an sich" gerade als dasjenige gedacht, was, so wie's wirklich beschaffen ist, niemals irgend einem endlichen und fehlbaren Wesen erscheinen kann (denn sofern es erschiene, wär's ja Erscheinung, nicht das, was erscheint); die Gebilde der „Welt an sich" dagegen sollen ja gerade das Erscheinende sein, „sofern es nicht erscheint" (denn nur als das, was es wirklich ist — im Gegensatze zu alledem, als was es bloß erscheint — ist ja ein Ding ein „Ding an sich"). Hier ist also das für das Denken überhaupt erreichbare Mindestmaß an Gegebenheit erzielt: die Gebilde der Welt an sich sind nur mehr insofern gegeben, als sie gedacht, und zwar als das Nichtgegebene gedacht werden. Demgemäß ist denn auch das Sein der „Dinge an sich" das allerungewisseste: ihr So-Sein bleibt notwendig ein völlig unbestimmtes; ob ihnen, über das bloße Dasein, und über das Merkmal, das zu sein, was den Erscheinungen (als das in ihnen Erscheinende) zugrunde liegt, hinaus, noch irgendwelche andren bestimmten Merkmale beigelegt werden dürfen, ist durchaus fraglich; ja ob ihnen auch nur Dasein zukomme, ob es so etwas wie „Dinge an sich" überhaupt gebe, ja geben könne, ist Gegenstand des lebhaftesten Streites. Dafür aber sind nun auf der andren Seite die „Dinge an sich" schon ihrem Begriff nach nicht nur von mir, d. h. von diesem oder jenem Einzelnen, vielmehr auch von der Eigenart des menschlichen Geistes überhaupt, ja auch von jener aller übrigen Wesen, denen sie etwa erscheinen mögen, ganz und gar unabhängig: „Ding an sich" ist ja das an dem Erscheinenden, was nicht bloß Erscheinung, was durch die Eigenart all der Wesen, denen's erscheinen, und somit erst recht durch den Zeitpunkt sowie die Bedingungen, zu dem und unter denen dies Erscheinen stattfinden mag, in keiner Weise bedingt ist. Kurzum, ob's eine Welt an sich gibt, das ist bestritten; gibt sie's aber, dann ist sie einerseits niemandem gegeben, andererseits aber eben deswegen auch von jedem Ich, dem sie etwa gegeben sein könnte, ganz und gar unabhängig.

Welche jener vier Welten „wirklich" zu heißen verdient, das wird somit davon abhängen, ob für die Wirklichkeit eines Gebildes, und mithin auch einer Welt, seine unmittelbare Gegeben-

heit oder aber seine Unabhängigkeit von dem erlebenden Ich (und vom Zeitpunkte dieses Erlebens), sei's nun einzig und allein, sei's auch nur in höherem Grade, Maß gibt. Ist dies aber nicht bloß eine Frage des Sprachgebrauchs, und hängt's also nicht von der Willkür jedes einzelnen Denkers ab? Nicht mehr und nicht weniger als alle anderen Fragen! Denn „Wirklichkeit“ ist ja kein neugebildetes Wort, dessen Bedeutung erst festzusetzen wäre. Vielmehr hat's bereits einen bestimmten Sinn. Wird indes dieser der Untersuchung zugrunde gelegt, dann zeigt sich's, daß über die Wirklichkeit einer Welt nur ihre Unabhängigkeit vom Ich, nicht aber ihre unmittelbare Gegebenheit entscheiden kann und daß daher der Welt des Bewußtseins die geringste, der Alltagswelt eine höhere, der Welt der Wissenschaft die höchste und nur der Welt an sich, wenn anders es eine solche gibt, eine noch höhere, nämlich die allerhöchste Wirklichkeit zuzusprechen ist, — es sei denn, man wollte den Ausdruck „Wirklichkeit“ seiner natürlichen Bedeutung gewaltsam entfremden.

65. Innerhalb der Alltagswelt steht das „Wirkliche“ dem „Unwirklichen“ gegenüber. Unwirklich ist das „bloß“ Geträumte, das „bloß“ in einem Spiegel Erscheinende, das „bloß“ Gemalte; wirklich das im Wachen Erlebte, das, was selbst gesehen, das, was „auch“ mit Händen gegriffen wird. Wodurch nun unterscheidet sich dies von jenem?

Keinesfalls dadurch, daß es etwa unmittelbarer gegeben wäre: die Traumgestalt, das Spiegelbild, der gemalte Gegenstand stehen ebenso — nicht mehr, aber auch nicht weniger — unmittelbar vor mir wie das in wachem Zustand „selbst“ gesehene und auch tastender Berührung ausgesetzte Ding. Wohl aber ist das Wirkliche von dem Zeitpunkt, in dem's mir gegeben ist, ja überhaupt von mir, unabhängiger als das Unwirkliche. Das Traumbild verfliegt mit dem Traum: es wird stets nur von mir allein, auch von mir aber nur während einer ganz kurzen Zeitspanne geschaut; gespiegelte und gemalte Gegenstände können zwar „vor“ dem Spiegel und „vor“ der Leinwand von beliebig Vielen beliebig lang betrachtet werden, sie sind jedoch „hinter“ dem Spiegel und „hinter“ der Leinwand weder für mich noch für andere jemals sichtbar, und greifbar überhaupt niemals und für niemand.

Wirklich heißt uns also ein uns zu einem bestimmten Zeitpunkt Gegebenes, sofern es dadurch, daß es, bei Erfüllung gewisser Bedingungen, auch zu beliebigen anderen Zeitpunkten uns und auch beliebigen Andern gegeben ist, seine Unabhängigkeit von uns und von dem bestimmten Zeitpunkt, zu dem's uns gegeben ist, beweist.

Das Wirkliche „selbst" ist uns demnach niemals ganz unmittelbar gegeben. Wär's das, so könnte ja seine Wirklichkeit überhaupt nicht angezweifelt werden. Das kann sie jedoch immer — schon deshalb, weil alles hier nnd jetzt Gegebene immer auch „bloß" ein hier und jetzt Geträumtes sein kann. Das Wirkliche ist uns vielmehr stets nur „durch" ein Erlebnis und „in" diesem, als Gegenstand einer Empfindung, einer Wahrnehmung, einer Vorstellung usf. gegeben (die Frage, wieweit ins Unanschauliche hinein dieses „usf." führen mag, darf ich hier vielleicht unbeantwortet lassen). Und „wirklich" heißt's uns gerade nur dann und insofern, wenn und sofern's nicht bloß Gegenstand dieses unseres Erlebnisses ist, vielmehr auch Gegenstand anderer Erlebnisse, und darunter insbesondre auch der Erlebnisse Anderer, zu werden vermag. Mit andrem Ausdruck: ein Erlebnis verhält sich zu dem in ihm erlebten Wirklichen stets wie das Zeichen zum Bezeichneten. Denn nur ein besonderer Fall dieses Verhältnisses ist das der Vorstellung zum Vorgestellten, oder, noch besser, weil allgemeiner, das des Erlebnisses zu dem damit Gemeinten. Wirklichkeit aber — auch so ließe sich das Gesagte zusammenfassen — ist die Eigenschaft eines in einem Erlebnis Gemeinten, zugleich auch ein in anderen Erlebnissen Gemeintes zu sein.

Hier drängen sich freilich gewisse Bedenken und Einschränkungen auf: ist das, was sich einer zweimal vorstellt, oder was sich zwei einmal vorstellen, darum auch schon ein Wirkliches? Und ist, was nur Gegenstand von Vorstellungen, von Gedanken ist, ebenso wirklich wie Empfundenes, Wahrgenommenes? Und ferner: wie kann's, unter den hier gemachten Voraussetzungen, ein endgültig Wirkliches geben, da doch auch solches, was von 100000 Erlebenden zu 100000000 Zeitpunkten übereinstimmend erlebt wurde, durch weitere Erlebnisse immer noch als irgendwie von diesen 100000000 Zeitpunkten oder von jenen 100000 Erlebenden abhängig erwiesen werden mag? Allein die Annahme verschiedener Wirklichkeitsstufen, und zwar in mehr als einem Sinn, wird zuletzt keine Erklärung des Wirklichen vermeiden können. Die Zahl π, Julius Cäsar und der Kölner Dom sind zwar, mit dem Stein der Weisen, mit Herakles und Walhall verglichen, alle drei etwas Wirkliches, indes doch nicht im selben Sinne wirklich; und doch sind auch der Stein der Weisen, Herakles und Walhall nichts schlechthin Unwirkliches. Auf jene Fragen aber wird, wer sich zur Annahme solcher Stufen einmal entschlossen hat, folgende Antwort erteilen. Auch wo nur Vorstellungen in ihrem Gegenstand übereinstimmen, tritt uns dieser schon in einer gewissen Wirklichkeit entgegen, sei's auch nur in einer solchen nied-

rigster Stufe. Das wird am deutlichsten an allgemein verbreiteten Dichtungen, Märchen, Sagen. Denn wer möcht' einem Gretchen, einem Aschenbrödel, einer Antigone, einer Athene all' und jede Wirklichkeit absprechen? Und muß nicht für Dickens, für Dostojewsky ein David Copperfield, ein Raskolnikow eine gewisse Wirklichkeit gewonnen haben, als sie an den Werken, die jene Gestalten umrahmen, noch schufen, und eh' noch irgend ein Andrer von diesen Gestalten wußte? Wodurch aber unterscheidet sich von dieser Wirklichkeit niedrigster (?) eine solche höherer Stufe? Es ist nicht einmal erforderlich, zwischen solch „höherer“ Wirklichkeit und der Wahrnehmbarkeit eine besondre, nicht weiter ableitbare Beziehung vorauszusetzen. Denn in Wahrheit ist's doch nun einmal so, daß die Wahrnehmungen verschiedener — aber auch die eines- und desselben — Menschen miteinander (in Beziehung auf ihre Gegenstände) m e h r übereinstimmen als die Vorstellungen derselben — oder auch desselben — Menschen, und daß sich den Wahrnehmungen in dieser Rücksicht höchstens noch die Einsicht in das Denknotwendige sowie die verbreitesten Wertungen — etwa solche wirtschaftlicher und sittlicher Art — an die Seite stellen. Daher denn in der Alltagswelt Sonne und Mond, Berge und Täler (wenigstens soweit diese in des „Nähe“ liegen und dem Einzelnen zugänglich sind) sich als „wirklicher“ darstellen, als es die Gestalten der Dichtung sind, mit nicht minderer Zuversicht indes auch von einem „wirklichen Widerspruch“ und einem „wirklichen Beweis“, einem „wirklichen Verdienst“ und einer „wirklichen Gemeinheit“ die Rede ist. Und die Wirklichkeit in der Welt der Wissenschaft unterscheidet sich von dieser „alltäglichen“ Wirklichkeit nur dadurch, daß die übereinstimmenden Wahrnehmungs-, Denk-, Wertungs- usf. Erlebnisse, durch welche das Wirkliche erfaßt wird, hier zum Teil solche sind, die nur unter besondren, ausnahmsweisen Bedingungen eintreten (Versuch), und daß neben diese Erlebnisse denknotwendige Folgerungen aus ihnen in noch größerer Zahl, als es auch schon im Alltag der Fall ist, treten. (Eine Folgerung, ein Schluß ist ja gleichsam nur die Fortsetzung, der Ausläufer des unmittelbaren Erlebens; schon in der Alltagswelt ergänzen wir dies unmittelbare Erleben, das Wahrnehmen etwa, beständig durch Schlüsse, die wir daraus ableiten; in der Wissenschaft freilich ist's dann beinahe umgekehrt: da werden die Schlüsse zur Hauptsache und bedürfen nur — fast dürfte man sich so ausdrücken — hie und da der „Ergänzung“ durch ein unter besonders ausgewählten Bedingungen stattfindendes, ja veranstaltetes, unmittelbares Erleben.) Eine „höchste“ Wirklichkeitsstufe, ein „endgültig Wirkliches“ aber gibt's in der Tat nicht, in der Wissenschaft so wenig wie im Alltag. Denn mögen noch so viele Erlebnisse, noch so viele Folgerungen in ihrem Gegenstand übereinstimmen, immer noch kann sich's herausstellen, daß diese Uebereinstimmung zum Teil bloß auf der übereinstimmenden Veranlagung der Erlebenden, der Folgernden beruhen mag, daß anders Veranlagte andres erleben, anders folgern (und haben nicht wirklich Aristarch und Kopernikus anders gefolgert als Aristoteles und Ptolemäus?), ja sogar daß auch jene, die bisher in der Annahme einer bestimmten Wirklichkeit übereinstimmten, durch neue Erlebnisse, abermals übereinstimmend, zu ganz andren Folgerungen, zur Annahme einer ganz andren Wirklichkeit genötigt werden. Und eben dies ist's, was uns auf

die Idee der „Dinge an sich", einer „Welt an sich" führt. Deren So-Sein ist uns freilich, schon ihrem Begriff nach, verschlossen. Allein dennoch ist's nur diese uns verschlossene Welt, die wir, eben diesem ihrem Begriff nach, als eine „Wirklichkeit höchster Stufe", als eine „endgültige Wirklichkeit" denken dürfen.

Nun wär's offenbar zweckwidrig, den Ausdruck „wirklich" auf eine der vier Welten in ganz andrem als in dem Sinn anzuwenden, in dem er auch innerhalb der Alltagswelt gebraucht wird. Denn eben von deren Gebilden ist er doch zuletzt abgezogen und ihn in ganz andrem Sinn gebrauchen, dies hieße, ihn seiner ursprünglichen und natürlichen Bedeutung gewaltsam entfremden.

Dann zeigt sich's indes sogleich, daß die Welt des Bewußtseins nicht die wirkliche Welt zu heißen verdient; denn sie ist ja eben die Welt des unmittelbar Gegebenen, eben deswegen aber auch von dem erlebenden Ich ganz und gar Abhängigen: die Bewußtseinszustände sind ja lediglich dem sie Erlebenden, und auch das nur in dem Augenblick, da er sie erlebt, gegeben. Das unmittelbar Gegebene als solches aber heißt in der Alltagswelt nie das Wirkliche. Unmittelbar gegeben sind ja die Traumgestalten, die Spiegelbilder, die Malereien auch. Wirklich heißt vielmehr erst das in dem unmittelbar Gegebenen Erlebte, das damit Gemeinte, sofern sich's als ein auch sonst Gegebenes erweist. Warum sollten wir nun, der Welt des Bewußtseins gegenüber, diesen Sprachgebrauch mit einemmal ändern? Folgerechterweise werden wir vielmehr auch hier nicht das unmittelbar Gegebene, die Tatsachen des Bewußtseins selbst, als das Wirkliche bezeichnen, sondern erst die Gegenstände dieses Bewußtseins, dasjenige, dessen wir uns bewußt sind, soweit sich dies als ein von uns Unabhängiges, als ein von uns auch zu andren Zeitpunkten und überdies als ein auch von Anderen Erlebbares erweist, dies aber ist ja gerade — zunächst wenigstens — die Alltagswelt.

Das hier über die „Welt des Bewußtseins" Gesagte fordert freilich alsbald eine bedeutsame Einschränkung. Der „Wirklichkeit" entbehren nämlich die seelichen Erlebnisse nur, solang sie auf „schlichte" Art erfahren werden, solang sie wirklich nichts andres vorstellen als Erlebnisse, Zustände des Bewußtseins, Weisen des Zumuteseins. In einem Erlebnis des „Empfindens", des „Wahrnehmens", des „Denkens" offenbart sich nichts Wirkliches, — es sei denn einerseits das Empfundene, Wahrgenommene, Gedachte (das eben auch in anderen Empfindungen, Wahrnehmungen, Gedanken erfaßt werden kann), andrerseits das erlebende

Ich (sofern dieses sich auch in andren Empfindungen, Wahrnehmungen, Gedanken zu betätigen vermag). Allein die seelischen Erlebnisse werden freilich oft auch auf andre Art erfahren. Sie werden dann „innerlich wahrgenommen“, „bemerkt“ und „beachtet“, es richtet sich die „Aufmerksamkeit“, die „Selbstbesinnung“ auf sie, sie werden in der „Erinnerung“ festgehalten, im „Gedächtnis“ bewahrt, ja es kann auf sie auch dort, wo sie sich der Beachtung „entzogen“ haben, wo sie dem Gedächtnis „entschwunden“ sind, aus ihren seelischen, sogar auch aus ihren körperlichen Wirkungen geschlossen werden; ja endlich mögen sie sogar solche, die sie gar nicht erlebten, — sei's auf Grund ebensolcher Schlüsse, sei's auf Grund einer unmittelbaren „gegenständlichen Ergänzung“ — nachbilden und miterleben. Und damit gewinnt das seelische Erlebnis ohne Zweifel eine gewisse „Wirklichkeit“: indem's zum Gegenstand einer Selbstwahrnehmung, einer Selbstbesinnung, zum Gegenstand von Erinnerungen, von Schlüssen, ja selbst zum Gegenstand des Mitfühlens, des Nacherlebens wird, wird's „vergegenständlicht“, und nunmehr mag allerdings auch gefragt, ja es mag sogar darüber gestritten werden, ob dieser oder jener „wirklich“ dort und damals dies oder jenes erlebt hat, ja sogar ob das, was er erlebt hat, „wirklich“ das eine oder das andre — etwa, ob's „wirklich“ Zorn, ob's „wirklich“ Verliebtheit — gewesen sei. Und eben das ist die Weise, auf die die Seelenlehre die seelischen Erlebnisse betrachtet (denn wie könnte der Seelenforscher ein Erlebnis erforschen, ohne es zu beachten, ohne sich darauf zu besinnen, ohne es in der Erinnerung festzuhalten, und wie vermöcht' er gar das Seelenleben eines Andren zu erforschen, ohne auf dessen Erlebnisse zu schließen und sie in sich nachzubilden?), und ganz mit Recht nimmt sie daher, wie jede andre Wissenschaft auch, für ihren Gegenstand „Wirklichkeit“ in Anspruch.

Allein wie kommt denn nun solche „Vergegenständlichung“ der seelischen Erlebnisse zustande? Offenbar nur dadurch, daß, und nur insoweit, als, die Einschränkung dieser Erlebnisse auf einen einzigen Augenblick, ja sogar endlich auch jene auf einen einzelnen Erlebenden aufgehoben und das Erlebnis zu einem Gebilde umgeformt werden kann, das von dem, der's erlebt, in mehr als einem Zeitpunkt, ja das zuletzt sogar von mehr als einem Erlebenden erfaßt wird. Schon indem wir voraussetzen, ein seelisches Erlebnis könne „innerlich wahrgenommen“, es könne „bemerkt“ und „beachtet“ werden, setzen wir auch voraus, wir vermöchten ein und dasselbe Erlebnis zu zwei verschiedenen Zeitpunkten, auf zwei verschiedene Arten, zu erfassen; denn wie könnt' ich ein Erlebnis wahrnehmen, bemerken, beachten, wär' das wahrgenommene, bemerkte, beachtete Erlebnis nicht dasselbe, das mir auch schon vorher, als ein unwahrgenommenes, unbemerktes, unbeachtetes gegeben war? (Ob diese Voraussetzung in ihrer ganzen Tragweite zutrifft, ob's ein Wahrnehmen, Bemerken, Beachten gibt, welches das Wahrgenommene, Bemerkte, Beachtete nicht verändert, umformt, ist eine andere Frage). Und was die Erinnerung betrifft, so ist's ja offenkundig, daß in ihr — wenn anders und soweit „Erinnerung“ überhaupt möglich sein soll — ein vordem Erfaßtes nun neuerlich erfaßt wird; ja indem wir uns desselben Erlebnisses zu verschiedenen

Zeiten, immer und immer wieder, erinnern, wird's für uns, ganz wie ein körperliches Ding, Gegenstand mehrmaligen, ja sogar beliebig häufigen Erfassens. Doch auch dies, vergleichsweise noch immer unmittelbare, Erfassen in der Erinnerung läßt nun noch eine Ueberprüfung zu, indem ich sein Ergebnis mit jenem eines noch mehr mittelbaren Erfassens, nämlich mit dem meiner Schlüsse aus meinen sonstigen seelischen Erlebnissen, ja auch aus meinem körperlichen Verhalten vergleiche. Und da ja Schlüsse dieser letztren Art auch Anderen nicht verwehrt sind, so fällt endlich — in diesem Sinne — auch die Einschränkung der seelischen Erlebnisse auf einen einzigen Erlebenden fort: indem wir uns über die Beweggründe unterhalten, die, vor hunderten von Jahren, eine Gestalt der Geschichte zu dieser oder jener Entschließung getrieben haben mögen, legen wir ja ein unwidersprechliches Zeugnis dafür ab daß — in einem gewissen Sinn — seelischen Erlebnissen ein über den Zeitpunkt ihres Stattfindens, ja sogar auch über die Person dessen, in dem sie stattfinden, ausgreifendes Dasein zukommt. Und erst für diese Betrachtungsweise gewinnt nun auch die Frage nach der „Wirklichkeit" seelischer Erlebnisse ihren Sinn: auf „schlichte Art" erfahren, sind Erlebnisse so wenig „wirklich" wie „unwirklich" (bekanntlich sind die „bloß eingebildeten" Schmerzen nicht weniger schmerzhaft als die „wirklichen"). Die Frage dagegen, ob einer das, was er zu empfinden *glaubte*, auch *wirklich* empfand, ist ganz berechtigt: sie zielt darauf, ob das Erlebnis — etwa eine Wallung des Zorns, eine Regung der Verliebtheit — sich seiner Erinnerung noch ebenso darstellt, wie's einst seiner Selbstwahrnehmung entgegentrat; ob die Wirkungen eingetreten sind, die sonst in solchen Fällen einzutreten pflegen, ob er so ausgesehen, ob er sich so verhalten, ob das Erlebte in ihm so nachgewirkt hat, wie man's, wär' seine Selbstwahrnehmung im Recht gewesen, erwarten dürfte. *Nur von vergegenständlichten seelischen Erlebnissen* also *kann*, wie Unwirklichkeit, so auch *Wirklichkeit* ohne Widersinn *ausgesagt werden*.

Ist's nun nicht verkehrt, der „Welt des Bewußtseins" Wirklichkeit abzusprechen, wenn doch den Zuständen des Bewußtseins, sobald sie vergegenständlicht werden, Wirklichkeit zukommt? Allein besteht denn die „Welt des Bewußtseins" aus vergegenständlichten Bewußtseinszuständen? Was wir die „Welt des Bewußtseins" nannten, das sollte doch der Inbegriff *jener* seelischen Erlebnisse sein, *durch die* uns die Gegenstände der Alltagswelt gegeben werden. Dies aber trifft gewiß nur für die „schlicht" erfahrenen seelischen Erlebnisse zu. Auf ganz äußerliche Art führt uns auf diese Einsicht ja schon die folgende Erwägung. Die Vergegenständlichung der seelischen Erlebnisse durch Selbstwahrnehmung, Selbstbesinnung, Vergleichung der Erinnerungen, Schluß und Einfühlung nimmt zwar — wie jedes wissenschaftliche Verfahren — ihren Ausgang von den Gepflogenheiten des täglichen Lebens, ihre Ausbildung, ihre Vollendung aber findet sie ohne Zweifel erst in der wissenschaftlichen Seelenlehre. Diese aber ist's doch gewiß nicht, die uns die Erkenntnis der Alltagswelt vermittelt; denn deren Gerippe bilden doch die körperlichen Dinge, die Seelenlehre dagegen zielt eingestandenermaßen auf die Erkenntnis des Seelischen ab. Dem liegt jedoch etwas

Tieferes zugrunde. Die seelischen Erlebnisse, sofern sie uns die Erkenntnis der Alltagswelt vermitteln, sind bloße Zeichen. Ein Zeichen aber, solang's die Leistung eines solchen vollziehen soll, darf nicht Gegenstand der Aufmerksamkeit sein; diese muß von ihm abgelenkt, sie muß dem Bezeichneten zugewandt bleiben: nach der Art eines durchsichtigen Mittels gibt das Zeichen den Blick auf das Bezeichnete frei. Die Vergegenständlichung des Seelischen aber beginnt schon in dem Augenblick, da es „beachtet“, da ihm also die Aufmerksamkeit zugewandt wird; damit aber wird aus dem durchsichtigen Mittel ein undurchsichtiges, das dem Blick das Bezeichnete verdeckt. Ganz gewiß also besteht die Welt des Bewußtseins — in dem Sinn, in dem hier allein von ihr die Rede sein kann — nicht aus vergegenständlichten, dann aber auch nicht aus „wirklichen“ seelischen Erlebnissen.

Wollte man übrigens dies leugnen und ernsthaft die Behauptung vertreten, die Welt des Alltags werde uns durch vergegenständlichte und somit auch durch „wirkliche“ seelische Erlebnisse gegeben, so würde dadurch doch an dem nichts geändert, worauf's hier allein ankommen kann: daran, daß die Welt des Alltags wirklicher ist, eine höhere Wirklichkeitsstufe einnimmt als die Welt des Bewußtseins. Denn wären's die vergegenständlichten seelischen Erlebnisse, durch die uns die Gegenstände der Außenwelt gegeben werden, dann wären eben auch sie's, denen gegenüber diese Gegenstände ihre Unabhängigkeit bewiesen, indem sie uns, wie durch ein Erlebnis, so auch durch beliebig viele andere, und, wie uns, so auch beliebig vielen Andren, gegeben werden; denn daß sich dies so verhält, das bleibt ja auf jeden Fall bestehen. Was aus jener Behauptung in Wahrheit folgte, wär' etwas ganz andres: daß nämlich unsre Unterscheidung von vier Welten unvollständig sei und einer Ergänzung bedürfe. Denn sind die seelischen Erlebnisse, durch die uns die Gegenstände der Außenwelt gegeben werden, selbst schon etwas Gegenständliches und Wirkliches, dann ändert das zwar daran nichts, daß sie desungeachtet weniger gegenständlich und darum auch weniger wirklich blieben als diese, wohl aber wären sie dann selbst gegenständlicher und darum auch wirklicher als jene Erlebnisse der Selbstwahrnehmung, der Beachtung, der Selbstbesinnung, des Erschließens und Einfühlens, durch die sie selbst uns gegeben werden (denn indem ein Erlebnis der ersteren Art durch viele Erlebnisse der letzteren uns, ja zuletzt sogar auch Anderen, gegeben werden kann, erweist sich's diesen gegenüber unwidersprechlich als das in höherem Maße Wirkliche). Um vollständig zu sein, müßte also dann die Aufzählung der einzelnen „Welten“ mit einer Welt, die man etwa die „Welt der Selbstbesinnung“ nennen dürfte, beginnen; auf sie erst würde die Welt der uns in der Selbstbesinnung gegebenen seelischen Erlebnisse, und erst auf diese die Welt der uns durch diese seelischen Erlebnisse gegebenen Gegenstände der Außenwelt folgen. Daran indes, daß diese Reihe eine solche zunehmender Wirklichkeit darstellen, daß jeder dieser Welten, an je späterer Stelle sie in jener Reihe steht, auch eine desto höhere Wirklichkeitsstufe zukommen müßte, — hieran würde sich auch in diesem Fall nicht das allermindeste ändern.

66. Geht die Erkenntnis von dem unmittelbar gegebenen und insofern unbedingt gewissen, aber stets nur einem Einzigen in einem einzigen Augenblick zugänglichen Wirklichen aus, und zurück auf ein nicht unmittelbar gegebenes, nur mit Wahrscheinlichkeit zu bestimmendes Unwirkliches, dem aber, wenn's wirklich wäre, dauernder Bestand und allgemeine Geltung beigelegt werden dürfte und aus dem sich, wenn's nur eben wirklich wäre, auch das unmittelbar gegebene Wirkliche ableiten ließe? Oder geht die Erkenntnis von unmittelbar gegebenen und insofern unbedingt gewissen, aber stets nur einem Einzigen in einem einzigen Augenblick zugänglichen und darum selbst nicht wirklichen Erscheinungen aus, und zurück auf ein nicht unmittelbar gegebenes, nur mit Wahrscheinlichkeit zu bestimmendes Wirkliches, dem aber dauernder Bestand und allgemeine Geltung beigelegt werden darf und aus dem sich auch die unmittelbar gegebenen Erscheinungen ableiten lassen?

Nur diese zweite Auffassung — soviel sollte hier gezeigt werden — ist sinnvoll, solange das Wort „wirklich" in seiner ursprünglichen, gewöhnlichen, natürlichen Bedeutung gebraucht, solang also nicht entweder diesem Wort eine ihm fremde Bedeutung aufgedrängt oder aber sein Gebrauch in der Erkenntnislehre überhaupt verpönt wird.

Eine ihm fremde Bedeutung wird ihm aufgedrängt, wenn die erste jener beiden Auffassungen vor der zweiten bevorzugt wird, wie das für alle Lehren gilt, die in „bloßen Vorstellungen", „bloßen Erscheinungen", „bloßen Tatsachen" das eigentlich Wirkliche erblicken („Idealismus", „Phänomenalismus", „Positivismus"); bedeuten doch für alle diese die Gebilde der Alltags-, ja auch jene der Wissenschafts-Welt zuletzt eine bloße Erdichtung, ein bloßes Als-Ob (eine „Fiktion"). Verpönt dagegen wird der Gebrauch des Wortes „Wirklich" in der Erkenntnislehre, wenn, wie das Carnaps Meinung ist, die Welt des Alltags (und der Wissenschaft) nur als ein anderer „Ausdruck" für die Welt des Bewußtseins betrachtet wird, der sich zu ihr etwa so verhält, wie sich in einer Gleichung der rechts vom Gleichheitszeichen stehende Ausdruck zu dem links von diesem Zeichen stehenden verhält; denn von zwei solchen „Ausdrücken" scheint nicht einer „wirklicher" als der andere sein zu können. Doch das ist eine Täuschung. Zugegeben nämlich, daß zwischen der Welt des Bewußtseins und jener des Alltags (bzw. der Wissenschaft) eine Gleichheitsbeziehung besteht, so sind diese Welten einander deswegen doch noch nicht auch in Beziehung auf Wirklichkeit oder Unwirklichkeit gleich. Gleichheit besteht vielmehr zwischen ihnen lediglich in Beziehung auf die Erlebnis-, insbesondre also auf die Wahrnehmungsinhalte, aus denen sie sich aufbauen: in der Welt des Alltags gibt's keine Farben, Töne, Gefühle, Wünsche usf. als jene, die's auch in der Welt

des Bewußtseins gibt. In Beziehung auf die Beschaffenheit der Wahrnehmungsinhalte besteht indes auch innerhalb der Alltagswelt zwischen „Wirklichem“ und „Unwirklichem“ kein Unterschied: an den „wirklichen“ Gegenständen finden sich keine sinnlich wahrnehmbaren Beschaffenheiten, die sich nicht auch an den „unwirklichen“, d. h. an den geträumten, gespiegelten, gemalten fänden. Der Unterschied des Wirklichen vom Unwirklichen bezieht sich vielmehr auf die dauernde und allgemeine Wahrnehmbarkeit dieser Gegenstände. Diese aber ist nicht in demselben Sinn selbst ein Wahrnehmungsinhalt wie Rot, Grün, Hart, Weich, Freude, Schmerz (obgleich natürlich auch sie uns durch gewisse Inhalte der inneren Wahrnehmung, durch gewisse Erlebnisse also, etwa durch solche der Gleichheit, des Wiedererkennens usw., gegeben wird). Auch in einer Gleichung kann doch z. B. der Ausdruck links vom Gleichheitszeichen ein verwickelter, der Ausdruck rechts vom Gleichheitszeichen ein einfacher sein. Wer wollte nun deswegen, weil beide Ausdrücke (in Beziehung auf die Zahl der Einheiten) einander gleich sind, sie auch „gleich einfach“ nennen oder behaupten, es habe keinen Sinn, zu sagen, der eine sei einfacher als der andre? So nun auch in unserem Fall. Die Gebilde der Bewußtseins- und die der Alltagswelt sind einander gleich in Beziehung auf die an ihnen wahrnehmbaren Beschaffenheiten. Dagegen unterscheiden sie sich voneinander in Beziehung auf die Dauer und die Allgemeinheit ihrer Wahrnehmbarkeit. Wirklichkeit aber bedeutet dauernde und allgemeine Wahrnehmbarkeit. Warum also sollt' es uns verwehrt sein, im Gegensatz zu den immer nur flüchtig und von einem einzelnen Ich wahrgenommenen Gebilden der Bewußtseinswelt die dauernd und allgemein wahrnehmbaren Gebilde der Alltagswelt „wirklich“ zu nennen? (Dies insbesondere gegen Carnaps „Scheinprobleme in der Philosophie“).

67. Die Alltagswelt ist eine wirkliche Welt: gegenüber den flüchtigen Erscheinungen des Bewußtseins, die stets nur einem einzigen Ich in einem einzigen Zeitpunkt gegeben sind, stellt sie einen Inbegriff weit dauerhafterer Gebilde dar, die, wenigstens unter gewissen Bedingungen, Allen zu allen Zeitpunkten gegeben sind. Freilich wird sie, in Beziehung auf diese beständige und allgemeine Gegebenheit, von der Welt der Wissenschaft noch übertroffen, deren Gebilde ja zum großen Teil geradezu unzerstörbar, wo nicht gar völlig zeitlos, überdies aber, gerade weil sie nur zum geringsten Teil „gegeben“, d. h. unmittelbar erlebt, zum größeren dagegen überhaupt nur aus „Gegebenem“, unmittelbar Erlebtem erschlossen werden, auch von der Eigenart menschlichen Erlebens (menschlichen Wahrnehmens, Denkens, Wertens usf.) in höherem Maße unabhängig sind. Von aller Eigenart der erkennenden Wesen sowie von den Zeitpunkten ihres Erkennens unabhängig und in diesem Sinn die „wahre

Wirklichkeit" ist allerdings nur die „Welt an sich"; da wir diese jedoch ihrem wahren Wesen nach niemals zu erfassen imstande sind (denn soweit unsere Erlebnisse und unsere aus diesen gezogenen Schlüsse auch vordringen mögen, sie bleiben doch stets unsere Erlebnisse und Schlüsse, und ihr Ergebnis kann daher von der Eigenart unseres Erlebens und Schließens niemals ganz und gar unabhängig sein), so hat der Begriff der „Welt an sich" trotzdem lediglich die Bedeutung eines Grenzbegriffs: die „Welt an sich" als die wahre Wirklichkeit erkennen, dies heißt nur: anerkennen, daß keine Wissenschaft uns die Wirklichkeit, so wie sie an sich sein mag, jemals vor Augen stellt.

Die Alltagswelt ist also Wirklichkeit, wenngleich grundsätzlich nicht die vollkommenste der Gestalten, in denen uns die Wirklichkeit zugänglich ist. Wohl aber ist sie die erste und ursprünglichste dieser Gestalten. Geht doch von ihr alle Wissenschaft aus, wie ja auch wissenschaftliche Erkenntnis nichts andres ist als planmäßige Uebung und Ausbildung des alltäglichen Beobachtungs- und Schlußverfahrens. Ueberdies aber ist die Alltagswelt die Form, in der sich jeweils, auf jeder bestimmten Stufe leiblich-geistiger Entwicklung des Menschen, diesem die Welt des ursprünglichen Bewußtseins darstellt. Daher rechtfertigt sich's denn auf doppelte Art, wollen wir die Alltagswelt die ursprüngliche Wirklichkeit nennen. Daß, in dem früher erklärten Sinn, die Alltagswelt aus Sinngebilden besteht, dies läßt sich demnach auch in die Worte fassen: die ursprüngliche Wirklichkeit besteht aus Sinngebilden.

c) Der Stoff der „Sinngebilde schlechthin".

68. Nur von einem, von dem merkwürdigsten Merkmal der Sinngebilde, aus denen die ursprüngliche, die alltägliche Wirklichkeit sich aufbaut, soll hier die Rede sein. Die Wissenschaft ist gewohnt — auch diese Regel erleidet freilich ihre Ausnahmen oder doch ihre Einschränkungen, allein als erste Annäherung an die Wahrheit darf sie doch gelten —, die Gebilde, mit denen sie sich befaßt, einem, und nur einem, der drei großen Bereiche zuzuweisen, die sie unterscheidet. Ein Gebilde ist ihr entweder ein körperliches oder ein seelisches oder aber ein geistiges. Im ersten Fall fällt seine Erkenntnis der Naturwissenschaft, im zweiten der Seelenlehre, im dritten einer der

Vernunftwissenschaften (etwa der Lehre vom Denken oder jener von den Zahlen, der Wissenschaft von der Sittlichkeit oder der vom Recht) anheim. Die Sinngebilde der Alltagswelt wollen sich jedoch einer solchen Ein- und Aufteilung nicht fügen: der Stoff, aus dem sie sich aufbauen, gehört zumeist, wenngleich naturgemäß keineswegs zu gleichen Teilen, all diesen drei Bereichen an.

Der Tatsache, daß sich die Alltagswirklichkeit auf die Bereiche des Körperlichen, Seelischen und Geistigen nicht reinlich aufteilen läßt, müssen freilich in einem gewissen Maß auch die Wissenschaften Rechnung tragen.

So gibt's ja — davon wird noch die Rede sein — eine ganze große Gruppe von Wissenschaften, es sind die geschichtlichen, die eine solche Scheidung durchzuführen nur künstlich oder gewaltsam versuchen können. Doch auch die Vernunftwissenschaften müssen sich, wollen sie nicht ganz und gar lebensfremd werden, vielfach auf die Ebene des Seelischen, ja des Körperlichen herablassen. Wohin kämen insbesondre die Sitten- und die Rechtslehre, wollten sie von allem Sachlichen, von der ganzen Fülle des natürlichen, des gesellschaftlichen Lebens absehen, sich ausschließlich in der Ableitung von Geboten, in der Auslegung von Rechtssätzen bewegen? Um so entschiedener aber darf's ausgesprochen, ja hervorgehoben werden, daß sich auch die Sitten- und die Rechtslehre, wie sie besonders in früherer Zeit unbefangen betrieben wurden, zunächst keineswegs als Wissenschaften vom Seelischen oder gar vom Körperlichen begreifen lassen. Die Frage etwa, ob die Notlüge „erlaubt", ob ein bestimmter Tatbestand nach dem Rechte dieses oder jenes Landes „rechtswidrig" oder „strafbar" sei, ist, ohne Künstelei oder Gewaltsamkeit, nicht als die Frage nach einem körperlichen oder seelischen Sachverhalt — noch auch als eine solche nach einem Verhältnis zwischen körperlichen und seelischen Sachverhalten — zu deuten: sie zielt ganz unmittelbar auf das gedankliche („logische") Verhältnis zwischen einem besonderen Sollen oder Dürfen und einer allgemeineren — es sei nun sittlichen oder rechtlichen — Vorschrift.

Ganz mit Recht also hat Kelsen in den letzten Jahren immer wieder darauf verwiesen, daß es die Rechtswissenschaft — oder, so schalt' ich ein, daß es doch ein Zweig der Rechtswissenschaft, jener, den Kelsen die „reine Rechtslehre" nennt und den man auch Denklehre („Logik") des Rechtes heißen dürfte — unmittelbar mit einem „Sollen", oder, wie er sich ausdrückt, mit „Normen" zu tun hat, daß ihre nächste Aufgabe darin besteht, diese „Normen" zu ordnen, eine aus der andern abzuleiten, eine auf die andre zu begründen, man dürfte auch sagen: alles rechtliche „Sollen" in seinem denknotwendigen Zusammenhang darzustellen. (Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, Tübingen 1911; Ueber Grenzen zwischen juristischer und soziologischer Methode, ebd. 1911. Die folgenden Anführungen nach „Die Rechtswissenschaft als Norm- oder Kulturwissenschaft", Schmollers Jahrbuch XL S. 95 ff.)

Dagegen ist's wohl eine vorschnelle Vereinfachung, wenn nun Kelsen

dem „Sollen“ das „Sein“ entgegensetzt und damit eine erschöpfende Einteilung der Gegenstände wissenschaftlicher Erkenntnis vorzunehmen meint. Zweierlei vor allem übersieht er dabei.

Das Eine, daß „Sein“ hier zweideutig, das eine Mal wirklich für das „Sein“, das andre Mal dagegen für das „Seiende“ gebraucht wird. Zum „Seienden“ gehört das, was man das Tatsächliche zu nennen pflegt, das Körperliche und das Seelische. Das „Sein“ dagegen ist das, was in Sätzen ausgesagt wird, es sind die Sachverhalte (Meinong nannte sie die „Objektive“), die bejaht und verneint werden können. Dies aber sind nicht Tatsachen schlechthin, es sind gedanklich geformte Tatsachen; denn aus derselben Tatsache lassen sich die verschiedensten Sachverhalte herausheben, — wie sie ja auch den Stoff zu den verschiedensten „Normen“ abgeben kann. In der Tat entspricht sich beides auf's genaueste. Daß A B ist, oder auch: das B-Sein des A, ist ein Sachverhalt und ist als solcher ein möglicher Gegenstand von Aussagen, d. i. von Bejahungen oder Verneinungen; daß A B sein oder tun solle, oder auch: das B-sein- oder tun-Sollen des A, ist eine Forderung (ein „Postulat“), eine Vorschrift (eine „Norm“) und als solche ein möglicher Gegenstand von Befehlen, d. i. von Geboten oder Verboten. Sowohl die Sachverhalte wie die Vorschriften aber stehen zueinander in Beziehungen, denen alles Seiende (alles Körperliche und Seelische) seinem Wesen nach widerstrebt: eins kann dem andern widersprechen, kann daraus folgen, kann darin mit gedanklicher Notwendigkeit enthalten, eingeschlossen sein. Insofern gehört das „Sein“ zum „Sollen“, steht, mit ihm zusammen, dem „Seienden“, dem „Tatsächlichen“ gegenüber. Während das „Seiende“ in die Bereiche des Körperlichen und des Seelischen zerfällt, gehören „Sein“ und „Sollen“, Sachverhalte und Vorschriften, beide dem Bereich des Geistigen an.

Allein — und dies ist nun das zweite, was sich Kelsen verdeckt hat — sie erschöpfen ihn nicht. Denn der Wert ist vom Sollen ebenso deutlich unterschieden wie vom Sein. Es ist ganz unrichtig, daß „'Wert' und 'Zweck' nur Synonyma für den Begriff des Sollens“ seien (Kelsen S. 96). Niemand wird freilich bestreiten, daß zwischen diesen Begriffen gewisse Beziehungen bestehen. Was sie zusammenbindet, ist ihr Verhältnis zum Wollen: der Eine soll, was der Andere will; Wollen wird durch Zwecke bestimmt; Zwecke haben Wert. Daher denn auch, wo etwas gewollt wird, — sei's auch nur auf eine mittelbare Weise — irgendein Wert im Spiel ist. Weiter indes darf man nicht gehen: „gesollt“ wird ja gar nicht der Zweck, sondern das Mittel, und jener Satz über die Beziehung zwischen Sollen und Wert läßt sich nicht umkehren. Der Kraftwagen soll in Oesterreich links ausweichen, rechts vorfahren; aber nicht dies hat „Wert“, sondern das Einhalten einer gleichmäßigen Ordnung, das Vermeiden von Zusammenstößen. Die Berufungsfrist, die Verjährungsfrist, sie laufen in sechs Wochen, in sechs Monaten ab; das sind „Vorschriften“: das Gericht, die Oberbehörde soll verspätete Berufungen oder Klagen nicht erledigen; allein nicht dies (was doch das Gesollte, der Inhalt der Vorschrift ist) hat Wert, vielmehr lediglich, daß ein für allemal eine bestimmte Berufungs- und Verjährungsfrist festgesetzt und allgemein bekannt gemacht werde. Auch in andren Fällen

wirken sich in den Vorschriften der Rechtsordnung Wert und Zweck doch nur sehr mittelbar aus. Wie weit klaffen z. B. nicht Wert und Sollen auseinander, wenn der Gesetzgeber, um mutwillige Klagen zu erschweren, für jede Klage die Entrichtung einer Stempelgebühr verlangt, wenn er, um die Ehescheidung möglichst einzudämmen, anordnet, daß im Zuge des Scheidungsverfahrens drei „Versöhnungsversuche" unternommen, daß von Amts wegen ein „Verteidiger des Ehebands" bestellt werden muß! Wert hat hier die Verringerung der Zahl der Klagen, der Ehescheidungen, gesollt, vorgeschrieben aber wird die Entrichtung der Gebühr, die Veranstaltung des „Versuchs", die Bestellung des Verteidigers. Immerhin mag sich für das Rechtsgebiet noch ein durchgängiger Zusammenhang — sei's auch ein lockrer — zwischen Wert und Vorschrift behaupten lassen. Allein schon im Sittlichen sowie auf dem gesamten Gebiete der den sittlichen naheverwandten Persönlichkeitswerte (vgl. Archiv f. syst. Philosophie 1909, S. 543 ff.) läßt sich ein solcher Zusammenhang oft nur mehr künstlich verfechten. Einfalt und Unschuld — N. Hartmann hat's in seiner „Ethik" mit Nachdruck betont —, sie haben „Wert"; allein soll der Mensch deshalb einfältig und unschuldig sein? Kann man denn sollen, was man nicht wollen, nicht durch Wollen zustandebringen kann? Dasselbe gilt indes zuletzt auch von der Güte, dem Feingefühl, vom Scharfsinn, dem richtigen Blick, der Begabung überhaupt, von der „Genialität". All dies in seinem vollen Wert erfassen, heißt's, ein Sollen festlegen, irgendwem irgendwas vorschreiben? Im Wirtschaftlichen ist's nicht anders. Erdöl hat einen hohen Nutz-, der Diamant, ein früher Wiegendruck hat einen hohen Seltenheitswert: indem ich dies empfinde, erkenne, ausspreche, schreib' ich damit irgend jemand irgend etwas vor, denk' ich auch nur an irgendein Sollen? Und wie ist's in der Kunst? Indem ich die Werke Homers und Aischylos', Dantes und Leonardos, Velasquez' und Rembrandts, Bachs und Schumanns in ihrem Wert, das aber heißt doch, indem ich sie als lebenswahr, als rührend, als erschütternd, als erhaben, als vollkommen empfinde und erkenne, denk' ich damit auch nur von fern an irgendein Sollen, daran, irgendwem irgendwas vorzuschreiben? Freilich, es lassen sich auch auf diese Werte Vorschriften gründen, auch aus ihnen läßt sich ein Sollen ableiten (denn jeder Wert kann zu einem Wollen, zu einer Zwecksetzung und damit auch zu einer Vorschrift betreffend die Wahl der Mittel führen); es sind das dann in der Hauptsache Schutzbestimmungen: Raub' niemand ohne Not seine Einfalt!, Fördre nach Möglichkeit junge Begabungen! Verbrenn' nicht mutwillig Erdöl, Wiegendrucke, Gemälde bedeutender Meister!, Stör' nicht ohne Not eine Aufführung der Matthäuspassion! Und solches gilt freilich sogar für's Naturschöne. Wie erhebt uns das Brausen der See, der freie Blick von einem Hochgipfel, die Fernsicht von der Akropolis! Also verschandle sie nicht durch eine Jazz-Musik oder durch Tafeln, auf denen Schmieröl oder Waschseife angepriesen werden! Aber wird irgendwer zugeben, jene Wertungen seien lediglich „Synonyma" für diese Vorschriften? — In Wahrheit steht der Wert gleichberechtigt zwischen Sein und Sollen. Denn auch unter den Sätzen steht der Ausruf zwischen der Aussage und dem Befehl: Wie rührend!, Wie erhaben!, Wie nützlich!, Wie sel-

ten!, Wie edel!, Wie gemein! Solch ein Wie rührend!, Wie erhaben! usf. nun (oder nennen wir's zusammenfassend ein Wie herrlich!, Wie abscheulich!) vermag die Tatsachen, das Seiende ganz ebenso gedanklich zu formen wie der Inhalt einer Aussage oder der eines Befehls. Zwischen das „A ist B" und das „A sei B" stellt sich eben das „Wie B ist A"!", zwischen das „B-sein des A". und das „B-sein-sollen des A" das „Wie-B!- sein des A". Und dies „Wie-B-sein" ist nun ebenso ein möglicher Inhalt wertender Stellungnahme, wie das „B-sein" ein möglicher Inhalt urteilender, das „B-sein-sollen" ein möglicher Inhalt befehlender Stellungnahme ist. Inhalt des Urteilens (Bejahens, Verneinens) ist der Sachverhalt (So, Nicht-so), Inhalt des Wertens (Anerkennens, Ablehnens, man dürfte auch sagen: Liebens, Hassens) ist der Wert (Wertvoll, Wertwidrig), Inhalt des Befehlens (Gebietens, Verbietens) ist die Vorschrift (oder „Norm": Geboten, Verboten). Das Wesentliche aber, was Sachverhalte, Werte, Vorschriften, verknüpft und sie in den Bereich des Geistigen verweist, ist dies, daß zwischen ihnen allen sachliche Beziehungen bestehen, daß, wie Sachverhalte und Vorschriften, so auch Werte einander widersprechen, daß einer notwendig im andern enthalten sein kann: das „Wie herrlich!" und das „Wie abscheulich!", auf einen und denselben Gegenstand bezogen, sind unvereinbar; wenn alle Gewalttat verwerflich ist, muß auch der Raub verwerflich sein usf. (Neben Sachverhalt, Wert und Vorschrift steht im Grunde auch noch die Frage und Fragengruppe, das „Problem", wie neben Aussage-, Ruf-, Befehlder Fragesatz. Doch hat sich's noch nicht als nötig erwiesen, die wissenschaftliche Behandlung der Fragen von jener der Sachverhalte zu trennen.) Freilich, „Wert" bedeutet hier nichts anderes als das Wertvoll- oder Wertwidrigsein. Eine allgemeine Wertlehre wird denn auch nur zeigen können, wie sich die möglichen Werte ordnen und gliedern, wie sie sich in einen sachlich begründeten Zusammenhang bringen lassen. Welch einzelne Werte gelten, wird sie so wenig ausmachen, wie die allgemeine Denklehre die Wahrheit einzelner Sätze, die allgemeine Rechtslehre die Geltung einzelner Vorschriften dartut. Es ist hier wirklich so, wie's Kelsen für das Sollen, für die „Normen" ausführt (S. 97): „Es wäre ein Fehler, die normative, d. h. normerkennende Wissenschaft mit der normsetzenden Autorität zu identifizieren, deren spezifische Funktion im Wollen" (im Fall des Wertens müßte man sagen: im Fühlen und im Anregen des Gefühls), „nicht aber ... im Erkennen und Begreifen liegt. Nicht die als 'Ethik' bezeichnete Wissenschaft statuiert die sittlichen Gebote" (und ebensowenig die von uns anerkannten Werte), „sondern das Gewissen, die Gottheit oder sonst eine Autorität" (unsere Anlage, unser Geschmack, die Empfindungsweise jener, unter deren Einfluß wir — als Einzelne oder im Ganzen — leben, die großen Lehrer und Erzieher, Weisen und Seher, die Erneuerer der Kunstübung, der Sittlichkeit, des Glaubens); „die Ethik hat die Normen nur aufzusuchen und zu ordnen". Und weiter (S. 136): „Es wäre ein logischer Fehler, ein Sollen nur dann als solches anzunehmen, wenn es einen bestimmten — oder: richtigen — Inhalt hat. Unabweislich ist das Bedürfnis nach einem Begriffe des Sollens" und des Wertes, „der alle möglichen Inhalte haben kann". Wenn jedoch Kelsen fortfährt: „Ein solch rein formaler

Soll-" und „Wertbegriff setzt allerdings voraus, daß auf die Annahme eines materiell bestimmten höchsten Wertes, eines letzten Sollens bestimmten Inhaltes . . . verzichtet werde", so stimm' ich dem doch nicht ohne zwei wesentliche Vorbehalte bei. Erstlich sind zwar die Sachverhalte, Werte, Vorschriften an und für sich bloße Seins-, Geltungs-, Sollens-Möglichkeiten, die's nicht berührt, wer sie anerkennt, wer sie verwirft. Allein wer sie nun anerkennt, meint doch in aller Regel nicht, damit bloß sein eignes Vermögen des Urteilens, Wertens, Stellungnehmens zu betätigen, er ist vielmehr überzeugt, jene Sachverhalte, dies Gelten und Sollen sei etwas Gegenständliches, von seiner Person und ihren Vermögen Unabhängiges: unter „hinreichend günstigen Bedingungen" müßte jeder Andere sie ebenso anerkennen wie er. Zweitens aber läßt sich auch die Frage, in welchem Maß diese Ueberzeugung eine gegründete sein mag, nicht ein für allemal, von vorneherein, entscheiden. Inwieweit und unter welchen Bedingungen alle Angehörigen einer gesellschaftlichen Gruppe, alle Menschen, am Ende gar alle denkenden, fühlenden, wollenden Wesen in der Anerkennung eines Seins, eines Werts, eines Sollens übereinstimmen, dies ist vielmehr eine Tatsachenfrage. Insoweit sie's aber tun, ist's ja wahr, daß jenes Sein, Gelten und Sollen ein von der Person des Urteilenden, Wertenden, das Sollen Anerkennenden unabhängiges ist. Und wird man hier freilich völlige Uebereinstimmung, völlige Unabhängigkeit nicht leicht finden, so wird man doch Annäherungen an solche Uebereinstimmung, solche Unabhängigkeit festzustellen gar nicht so selten Gelegenheit haben.

Ueberdies aber wär' auch noch die Frage aufzuwerfen, ob sich wirklich alle Grundbegriffe der Rechtswissenschaft ungezwungen auf den Begriff des Sollens (der „Norm") zurückführen lassen. Ohne weiteres gelingt dies für die Begriffe der Pflicht und des Unrechts (welch letzterer ja mit dem der Pflichtwidrigkeit zusammenfällt): was wir tun sollen, das ist unsere Pflicht; was wir unterlassen sollen (oder, was dasselbe ist, nicht tun dürfen), das ist, wenn wir's dennoch tun, Unrecht. Wie aber steht's mit dem Begriff des Rechts? Unser Recht ist, was wir tun dürfen. Und rein gedanklich ließe sich folgern: das, was wir nicht unterlassen sollen, das, was, wenn wir's tun, nicht unrecht ist, das zu tun ist eben unser Recht. Oder auch anders: das zu tun, woran uns kein anderer hindern darf (denn hinderte er uns, so wär's Unrecht), ist unser Recht (so Kelsen selbst, vgl. z. B. Rechtsgeschichte gegen Rechtsphilosophie? S. 7.). Und man dürfte, wollte man diese Ableitung verfechten, auch noch auf das verweisen, was ihr auf dem Gebiete des Seins entspricht. Neben die Pflicht nämlich stellt sich das Notwendige, neben das Unrecht das Unmögliche, neben das Recht das Mögliche. Und hier gilt's ja wirklich: wie das, dessen Unterbleiben notwendig ist, das Unmögliche, so ist auch das, dessen Eintreten nicht unmöglich ist, das Mögliche. Inzwischen „hinkt" diese Entsprechung aber doch, wie jede andre. Denn im Geistigen macht's einen Unterschied, ob wir etwas bloß nicht unterlassen sollen oder ob wir's geradezu dürfen. Wie das Sollen einem Gebot, das Nichtdürfen einem Verbot, so entspricht das Dürfen einer Erlaubnis. Und es ist nicht dasselbe, ob uns etwas nicht verboten oder ob's uns ausdrücklich gestattet ist. (Der Satz: „Was nicht verboten ist, ist erlaubt" gehört

schon einer bestimmten Rechtsordnung an; man kann sich auch eine solche denken, in der, was weder verboten noch erlaubt ist, eben schlechthin „rechtlich zweifelhaft“ wäre). Die Erklärung aber, unser Recht sei, woran uns niemand hindern dürfe, widerspricht nicht nur aller seelischen Erfahrung, sie stellt auch die natürliche Ordnung der Dinge auf den Kopf. Denn nur an der Ausübung unserer Rechte dürfen uns doch die Andern nicht hindern: diese Rechte also sind das Erste, das Unrecht, das ein Andrer beginge, wenn er uns an der Ausübung dieser Rechte hinderte, ist erst das Zweite. Jemand etwas „gestatten“ heißt eben, ausdrücklich erklären, daß es ihm nicht verboten wird. Dem aber entspricht nichts im Gebiete des Seins. Und so möcht' es denn zuletzt richtiger und rätlicher sein, der Pflicht und dem Unrecht das Recht, dem Sollen das Dürfen gleichzustellen und das Reich des Rechts nicht lediglich als ein Reich „des Sollens“ vielmehr als ein solches „des Sollens und des Dürfens“ zu begreifen.

Natur-, Seelen-, Vernunftwissenschaft also teilen — gelegentliches Zusammenarbeiten ist damit nicht ausgeschlossen — die Wirklichkeit des Alltags unter sich auf. Allein die Sinngebilde, aus denen diese Wirklichkeit besteht, sie wissen von solcher Teilung nichts. Das zeigt sich ja deutlich schon in den Mittelpunkten dieser Alltagswirklichkeit, im Ich und im Du, in der eignen wie in der fremden Person. Daß nämlich zu mir vor allem auch mein Leib (und so auch zu jedem von uns der seine) gehört, das dürften wohl höchstens berufsmäßige Vedantisten oder Kartesianer leugnen. Daß aber das, was ich erlebe, was in meinem Bewußtsein vor sich geht, gleichfalls zu mir gehört, das wird wohl überhaupt kaum jemand bestreiten. Weit weniger von selbst versteht sich's allerdings, daß sich von einem Ich, einer Person, auch ein gewisser geistiger Gehalt nicht ablösen läßt; und doch duldet auch dies keinen Zweifel. Zuvörderst wird jeder Unbefangene einer Person auch ihre Gedanken und Ueberzeugungen „zurechnen“ sowie die Ziele der Gemeinschaften, denen sie angehört, die Sache, für die sie sich einsetzt — all das, mit einem Wort, was man „ihre Ideen“ zu nennen gewohnt ist. Nicht minder die Verdienste, die sie sich erworben, die Schuld, mit der sie sich beladen hat: denken wir uns nur, mitten in unserer Alltagswelt, einen „Vater des Vaterlands“, oder aber einen Mörder oder Landesverräter; kein Zweifel, daß alles derartige ganz ebenso, wo nicht noch weit mehr, zu seinem Bilde, zu seinem Wesen gehört wie die Gestalt seiner Nase, der Inhalt seiner Träume; kein Zweifel aber auch, daß sich's dabei um geistige,

weder um leibliche noch um seelische Züge dieses Bilds, dieses Wesens handelt. Und wie um die Ideen, um Verdienst und Schuld, so steht's auch um Rechte und Pflichten: daß einer ein großer Besitzer ist, ein Feldherr oder ein Fürst, daß er durch eine Ehe, durch ein feierliches Gelübde, durch priesterlichen Stand sich gebunden hat, — all das hängt ihm, für eine Betrachtung, wie sie in der Alltagswelt üblich ist, nicht bloß von außen und gleichsam zufällig an, es gehört vielmehr zu dem Bild, das wir uns von ihm machen, ist der „Auffassung", die wir von ihm haben, wesentlich, es macht, mit einem Wort, ein Stück seiner Persönlichkeit aus.

Manches, was ein Mensch besitzt, mag freilich auch als etwas rein Körperliches, gewissermaßen als sein sich nach außen fortsetzender, erweiternder Leib, verstanden werden: die Befehlsgewalt eines Feldherrn, eines Fürsten aber wird niemand als etwas bloß Körperliches verstehen wollen. Ursprünglich freilich — und durch Reste dieser urtümlichen Denkweise zeigt sich auch unsre Alltagswirklichkeit noch weithin gefärbt — wird das Geistige, nicht anders indes auch das Seelische, wohl durchweg als ein rein Stoffliches vorgestellt: das Denken wird, wie die Seele selbst, als Hauch oder Wärme begriffen; die Schuld „befleckt" den Verbrecher ganz ähnlich wie Schmutz oder Blut; der Herrscher wie der Priester verfügt über eine heilige Zaubermacht, die er — und keineswegs bloß in sinnbildlicher Weise — oft geradezu durch Salbung oder Oelung erwirbt. Doch sollte man wohl hinzusetzen, daß das Körperliche, wo das Geistige wie das Seelische in ihm aufgehen kann, diesen beiden selbst weit näher steht als der „Stoff" der heutigen Naturwissenschaft: für das urtümliche Bewußtsein gilt eben nicht bloß, daß das Wirkliche aus Körperlichem, Seelischem und Geistigem besteht, vielmehr überdies, daß diese drei einander auch weit näher liegen als für uns.

Soweit sich's tun läßt, faßt der Mensch alles, was ihn umgibt, als ein ihm Aehnliches auf. So schließt denn für ihn auch fast jedes andere Sinngebilde ebenso wie er selbst irgendwelche körperlichen, seelischen und geistigen Bestandstücke in sich. Und daß es ihm wirklich äußerst schwer fällt, sich ein ganz und gar Unkörperliches zu denken, ist bekannt, nicht minder aber auch, wie sehr er dazu neigt, alles Körperliche zu beseelen. Ueberdies jedoch entbehrt auch kaum ein Sinngebilde allen und jeden geistigen Bestandteils. Denn indem's aufgefaßt wird — es war davon schon einmal die Rede —, erleidet's eine gewisse gedankliche Gestaltung: es wird zu einer „Sache", der dies oder jenes begriffliche Merkmal anhängt; zu einem „Sachverhalt", der beurteilt, d. i. bejaht oder verneint werden kann; zum Träger eines wirtschaftlichen, eines künst-

lerischen, eines sittlichen „Werts“ (zu einer „Ware“, einem „Kinderlied“, einer „Heldentat“ oder einem „Verbrechen“); zum Gegenstand von Rechten und Pflichten (zu einem „Grundstück“, das diesem oder jenem „gehört“, zu einem „Betrag“, den einer dem andern „schuldet“). So hat denn wohl zuletzt fast jedes Sinngebilde, wie eine körperliche und eine seelische, so auch eine geistige Seite, es eignet ihm, so darf man sagen, sei's auch nur auf eine zarte Weise, ein geistiger Gehalt. Besonders augenfällig und zugleich auch lehrreich ist diese Dreiseitigkeit der Sinngeblilde freilich dort, wo menschliche Leistungen und Taten, Einrichtungen, Veranstaltungen, Unternehmungen in Rede stehen. Und so hat's denn für die „Kultur“ auch schon Spranger — in der Festschrift für Volkelt — betont, daß sie, wie eine „physische“ und eine „psychische“, so auch eine „ideale“ Seite hat.

69. „Eine Rede“, „ein Vortrag“ ist in der Alltagswirklichkeit ein als Einheit Erfaßtes, also ein Sinngebilde. Dieses hat — und sie ist ihm durchaus wesentlich — eine körperliche Seite; ihr gehört der Redner, der Vortragende, ihr gehören nicht minder die Zuhörer, doch auch all die Laute, die Wortklänge an, aus denen sich Rede und Vortrag, ihrer körperlichen Erscheinungsweise nach, zusammensetzen (für die wissenschaftliche Betrachtung lösen sie sich in Bewegungen der Sprachwerkzeuge, übertragende Luftschwingungen und Vorgänge in den Sinneswerkzeugen der Zuhörer auf), endlich das ganze Drum und Dran, der Vortragsraum mit seinen etwaigen Sitzgelegenheiten, Beleuchtungsvorrichtungen usf. Niemand aber wird dran zweifeln, daß die Rede, der Vortrag auch eine seelische — und dem Sinngebilde nicht weniger wesentliche — Seite hat; sie umfaßt das, was, während er spricht, in dem Redner, dem Vortragenden, doch auch das, was in derselben Zeit in seinen Zuhörern vorgeht: Nachdenken, Einfallen, Sicherinnern, die Mienen der Hörer beobachten, Warmwerden, in Feuer geraten hier, Hören, sich Anstrengen, Fassen, sich Langweilen oder Begeistern dort. Allein keineswegs ist mit alledem das erschöpft, was das Wesen einer Rede, eines Vortrags ausmacht,; dazu gehört vielmehr auch die geistige Seite dieses Sinngebildes, sein geistiger Gehalt, und zuletzt ist doch dieser sein eigentlicher Kern: es ist das, was der Redner, der Vor-

tragende sagt, die Gedanken, die er äußert oder darlegt, die „Ideen", für die er eintritt — kurz all das an einer Rede, an einem Vortrag, was bejaht, begründet, bewiesen, indes auch verneint, bestritten, widerlegt werden kann (denn seelische und körperliche Tatsachen lassen sich weder bejahen noch verneinen, sie sind entweder da oder nicht da). Und diese drei Seiten haften aneinander nicht etwa bloß äußerlich oder oberflächlich: wo eine von ihnen fehlte — und d. h. ja wo entweder kein Sprecher, kein Hörer, kein Sprechen wäre, oder wo „Sprecher" und „Hörer" nichts dächten, nichts fühlten, nichts erlebten, oder endlich wo trotz alledem nichts gesagt, dargelegt, behauptet würde —, da ließe sich von einer Rede, einem Vortrag gewiß nicht sprechen.

Was von Reden und Vorträgen, und nicht anders natürlich auch von Gesprächen, gilt, das gilt ebenso auch von Briefen, Aufsätzen, Büchern. Sie wurden vorhin deshalb nicht als Beispiele angeführt, weil hier zwar die körperlichen und die geistigen Bestandstücke des Sinngebildes auf den ersten Blick kenntlich sind (das Schrift- oder Druckwerk einer-, sein Sinn oder Inhalt andrerseits), die seelischen dagegen möglicherweise übersehen werden könnten. Allein hält man das geschriebene oder gedruckte neben das gesprochene Wort, so leuchtet's unmittelbar ein, daß zwischen beiden ein grundlegender Wesensunterschied gewiß nicht besteht, daß somit auch die Denkarbeit des Verfassers sowie die Aufnahme durch den Leser den Sinngebilden Brief, Aufsatz, Buch zugerechnet werden muß.

Die Dreiseitigkeit läßt sich auch an Sinngebilden ganz andrer Art aufzeigen, so z. B. an einer Börsenspekulation. Daß auch dieser eine körperliche Seite (Käufer, Verkäufer, Wertpapiere) so wenig wie eine seelische fehlt (Absichten, Stolz auf den Erfolg, Niedergeschlagenheit beim Mißerfolg), bedarf nicht der Ausführung; doch auch die „geistige" Seite läßt sich nicht wegdeuten: sie liegt vielmehr im Steigen oder Fallen der Börsenkurse deutlich vor uns, denn dies ist eine „Bewegung", die sich offensichtlich weder im Bereich des Körperlichen noch in dem des Seelischen, vielmehr auf einem geistigen Gebiet, nämlich auf dem der wirtschaftlichen Werte, abspielt.

Nicht anders aber auch bei allen Vorgängen, an die sich Rechtsfolgen knüpfen, etwa bei einer Wahl zum Reichstagsabgeordneten. Daß zu einer solchen gewisse körperliche Vorgänge erfordert werden, daß Wähler Stimmzettel abgeben, daß diese dann gezählt, daß die Ergebnisse dieser Zählungen verkündet werden müssen, versteht sich von selbst; nicht minder,

daß trotz alledem keine Wahl vor sich ginge, wenn all dies von Automaten besorgt würde, daß mithin zu ihr auch eine gewisse Absicht der Abstimmenden wesentlich gehört. Allein daß nun nach alledem der Wahlwerber N. N. zum Abgeordneten „gewählt" ist, daß er damit die „Befugnis" erhält, seine Wähler (und zwar sogar auch jene, die nicht für ihn gestimmt haben) zu vertreten, indem er an gewissen Beratungen und Beschlüssen einer bestimmten Versammlung teilnimmt, welche Beschlüsse dann (unter gewissen Voraussetzungen) selbst wieder für alle deutschen Bürger und Einwohner „verbindlich" sind — dies alles läßt sich nicht als ein körperliches oder als ein seelisches Geschehen deuten, es gehört einem geistigen Bereich an, dem der Rechte und der Pflichten, — einem Bereich also, der zuletzt mit dem Bereich dessen zusammenfällt, was geboten, verboten oder gestattet werden kann. Kann doch eine Wahl „aufgehoben", für ungültig erklärt werden, was sicherlich weder einem körperlichen noch einem seelischen Vorgang jemals begegnet.

Wie mit einer Wahl, so steht's aber, wie schon gesagt, mit allen Rechtshandlungen, z. B. gleich mit einer Gerichtsverhandlung. Ueber deren körperliche und seelische Seite ist kein Wort zu verlieren. Allein auch das ist ohne weitres klar, daß die Ergebnisse, auf die sie hinzielt, keinem dieser beiden Bereiche angehören: ein Schuld- oder ein Freispruch, die Bestätigung oder die Aufhebung eines früheren Urteils, die Rechtskraft, die ein Urteil erlangt — all dies gehört weder dem Reiche der körperlichen noch jenem der seelischen Tatsachen an, vielmehr ist's etwas Geistiges, und, wie dies geistige Endergebnis *wird*, das eben bildet den geistigen Gehalt der ganzen Verhandlung.

Viele der hier aufgezählten Beispiele für die geistige Seite der Sinngebilde regen zur Aufwerfung einer Frage an, auf die hier wenigstens hingedeutet sei. Mit welchem Recht darf von *zeitlichen Vorgängen an geistigen Gebilden* überhaupt die Rede sein? Sind denn solche Vorgänge nicht durch die *Zeitlosigkeit des Geistigen* von vornherein ausgeschlossen? Wird doch seit Platon, wo überhaupt ein Geistiges anerkannt wird, fast durchweg vorausgesetzt, alles Geistige als solches sei der Zeit grundsätzlich entrückt; es sei ja eben das, was dem, zu den verschiedensten Zeiten Daseienden oder Geschehenden gemein ist: Menschen werden geboren und sterben, den Begriff des Menschen berührt das nicht; allein auch die Begriffe der Geburt und des Todes, ja selbst der Begriff der Veränderung selbst, sie haben zwar zeitliche Vorgänge zu Inhalten, sind jedoch an sich selbst unveränderlich und zeitlos. Wenn indes Kurse steigen und fallen, Wahlwerber gewählt, Angeklagte schuldig gesprochen, Urteile aufgehoben werden oder in Rechtskraft erwachsen — sind dies nicht alles Vorgänge, die in der

Zeit verlaufen, und mit welchem Recht dürfen sie demnach dem Reich des Geistigen zugerechnet werden?

Schon vor zwanzig Jahren hab' ich zweierlei Arten geistiger Gebilde unterschieden (Weltanschauungslehre II. 1, S. 127 ff.): die rein gedanklichen („noëtische" nannt' ich sie damals), aus bloßen Denkbestimmungen aufgebauten (etwa: Begriffe, Sätze, Folgerungen) einerseits, die, mögen sie auch zeitliche Vorgänge zu Gegenständen haben (etwa: der Begriff der elektrischen Entladung, das Galileische Fallgesetz usf.), doch selbst im strengen Sinn zeitlos heißen dürfen, andrerseits die durch jene unveränderlichen Denkbestimmungen gedachten Sachen und Sachverhalte, von denen ich damals insbesondere die Gebilde allgemeinen Gepräges (die „typischen Gegenstände", wie ich damals sagte) ins Auge faßte. Diese nämlich unterliegen der zeitlichen Veränderung ebenso wie alle Einzelgebilde derselben Art, nur daß (und das wär' schon damals hinzuzusetzen gewesen) diese Veränderungen niemals zu einem bestimmten Zeitpunkt stattfinden können. „Der Mensch" z. B. wird geboren und stirbt, er nährt sich von Eiweißstoffen und Kohlehydraten usf.: all dies sind zeitliche Veränderungen (deren Begriffe nicht fähig sind, denn erlitte der Begriff des Menschen irgendwelche Veränderung, so wär's nicht mehr der Begriff des Menschen), die indes niemals in einen bestimmten einzelnen Zeitpunkt fallen. Solche „Gegenstände allgemeinen Gepräges" (auch darauf verwies ich schon in jenem Zusammenhang) sind jedoch auch die Zahlen und die Raumgrößen, und so oft mit jenen oder mit diesen etwas „vorgenommen" wird ($2+2$, 2×2, 2^2, $2:2$, $\sqrt[2]{2}$ usf.; „Drehung" eines Rechtecks um seine Mittellinie, eines gleichschenkligen Dreiecks um seine Höhe usw.), handelt sich's um zeitliche Veränderungen in eben diesem Sinn (weder körperliche Gegenstände, etwa zwei Aepfel und drei Birnen, kann man miteinander „multiplizieren" noch auch die unveränderlichen Begriffe der Zweiheit und der Dreiheit; auch „der Kegel" entsteht gewiß nicht durch Drehung irgendeines einzelnen gleichschenkeligen Dreiecks, noch weniger freilich durch Drehung des unveränderlichen Begriffs „gleichschenkeliges Dreieck" — eine Wortverbindung, deren Unsinnigkeit einleuchtet, sowie sie nur ausgesprochen ist —, es sind vielmehr „Gebilde allgemeinen Gepräges", nämlich die Zahlen 2 und 3 sowie das gleichschenkelige Dreieck und das Rechteck, mit denen hier etwas „vorgenommen" wird — aber freilich in gewissem Sinn doch wieder „zeitlos", nämlich gewiß nicht zu irgendwelcher bestimmten Zeit). — Wenn ich die Zahlen „Gegenstände allgemeinen Gepräges" nenne (sofern sich nämlich „die Zahl 2" zu allen einzelnen Paaren ebenso verhält wie „der Mensch" zu allen einzelnen Menschen), mein' ich damit im Grunde nichts andres, als was auch Russell zum Ausdruck bringen will, wenn er etwa die Zahl 2 als die „Klasse aller zweigliedrigen Klassen" bezeichnet, da ja auch für Russell die „Klasse" nicht mit der Gesamtheit ihrer Glieder zusammenfällt. — Zu den „Gegenständen allgemeinen Gepräges" gehören demnach Carnaps „mathematische" und „biologische" Gegenstände (die Zahl 5, das Rebhuhn) sowie die „Raumgestalten" (das Dreieck — „Der logische Aufbau der Welt" § 25), offenbar aber auch noch sehr vieles andre (z. B. die Kriegserklärung, der Architrav usf.)

und unabweisbar ist die Forderung, diese alle zu einer umfassenden Klasse zusammenzuschließen.

Allein mit diesen Feststellungen ist die hier aufgeworfene Frage nicht beantwortet. Denn die Bewegung der Kurse, die Wahl eines Abgeordneten, die Aufhebung eines Urteils fällt ja in eine bestimmte Zeit. Auch ist ja jene Bewegung, jene Wahl, jene Urteilsaufhebung kein Gegenstand, ja überhaupt kein Gebilde, allgemeinen Gepräges; denn nicht von der Kursbewegung, der Wahl, der Urteilsaufhebung überhaupt ist hier die Rede, vielmehr von ganz bestimmten, einzelnen Vorgängen dieser Art. Hängt aber nicht vielleicht beides zusammen, fallen diese Vorgänge nicht vielleicht gerade darum in eine bestimmte Zeit, weil's selbst bestimmte, einzelne Vorgänge sind? Ich denke, so ist es wirklich.

Die sogenannte „Zeitlosigkeit" des Geistigen hat zuletzt einen zweifachen Sinn. Sie bedeutet einmal volle Unveränderlichkeit, gedankliche („logische") Dasselbigkeit. Sie war's, die Platon im Aug' hatte, die er seinen „Ideen" zuschrieb. Sie haftet den Denkbestimmungen und allen aus solchen aufgebauten, rein gedanklichen Gebilden an. Und in der Tat, nur solange Begriffe, Aussagen, Ausrufe, Gebote und Verbote ihre Bedeutung, ihren gedanklichen Gehalt, nicht ändern, fügen sie sich als Glieder einer Gedankenverkettung ein, kann das Denken mit ihnen arbeiten, kann's ihre Ueber- und Unterordnung, ihre Verträglichkeit oder Unverträglichkeit beurteilen, kann's dasjenige aus ihnen entwickeln, ableiten, was in ihnen schon mitgedacht ward, was, „eingewickelt", eingeschlossen, schon in ihnen liegt.

Allein diese Art der Zeitlosigkeit eignet dem durch die Denkbestimmungen Gedachten, den Sachen und Sachverhalten, den Werten und Vorschriften, nicht. Soweit's Gebilde allgemeinen Gepräges sind („typische" Gegenstände, Sachverhalte, Werte, Rechte und Pflichten), erleiden sie freilich zu keiner bestimmten Zeit irgendeine Veränderung, wohl aber unterliegen sie — wir sahen's schon — selbst („typischen") Veränderungen allgemeinen Gepräges. „Der Mensch" stirbt nicht heute oder morgen, aber er stirbt, und Sterben ist ein zeitlicher Vorgang; „der Sturm wühlt das Meer auf", nicht an diesem oder jenem Tag, aber doch ist „Aufwühlen" ein in der Zeit verlaufendes Wirken; „die Schuld" wird durch Reue, Wiedergutmachung des Schadens, Vergebung des Geschädigten gesühnt — nicht zu dieser oder jener bestimmten Zeit, aber doch „mit der Zeit"; „das Pfandrecht" erlischt, „die Verfassung" tritt in Kraft — nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt, aber doch durch Vorgänge, die selbst von zeitlicher Art sind, selbst eine Zeit erfüllen. Allein diese zweite Art der Zeitlosigkeit (das Nicht-zu-einer-bestimmten-Zeit-Geschehen) hängt nicht an der Geistigkeit, sie hängt allein an der Allgemeinheit dieser Gebilde. Der einzelne Gegenstand, der einzelne Sachverhalt, der einzelne Wert, das einzelne Recht oder die einzelne Pflicht, sie sind daher auch der Veränderung zu bestimmten Zeitpunkten durchaus fähig. Dies ist ja bei den Werten, den Rechten und Pflichten jedem Zweifel entrückt; die einzelne Schuld wird, wenn überhaupt, zu einem bestimmten Zeitpunkt (oder doch innert eines bestimmten Zeitraums) gesühnt; das

einzelne Pfandrecht erlischt in einem bestimmten Augenblick; die gegenwärtige deutsche Reichsverfassung trat am 11. August 1919 in Kraft.

Bei den Sachen und den Sachverhalten verhält sich's im Grunde nicht anders, nur wird's uns hier oft nicht deutlich, weil wir die einem Begriff entsprechende Sache, den einer Aussage gemäßen Sachverhalt — diese gedanklich geformten Tatsachen körperlicher oder seelischer Art — zumeist von diesen Tatsachen selbst (die auch ganz andere Formungen zuließen) nicht unterscheiden (und sie von ihnen sprachlich oft auch gar nicht unterscheiden können). Ein „Mensch" z. B. ist nicht einfach ein Ausschnitt aus der Welt der körperlichen (oder auch der körperlich-seelischen) Tatsachen: ließe sich doch eben derselbe Ausschnitt bei anderer gedanklicher Formung auch als „Mann" oder „Weib", als „Deutscher" oder als „Franzose" begreifen. Und doch stirbt der einzelne Mensch zu einer bestimmten Zeit. Ebenso haben wir's, wenn „der Sturm das Meer aufwühlt", nicht mit etwas bloß Körperlichem zu tun: das diesem Sachverhalt zugrunde liegende Körperliche ließe sich ja bei andrer gedanklicher Formung ebensowohl auch zu dem Sachverhalt verarbeiten: „Heute besteht hier für kleine Fahrzeuge Gefahr", — ebensowohl aber auch zu jenem Wert, der seinen Ausdruck in dem Ausruf findet: „Welch schreckliches" oder „Welch erhabenes Schauspiel"! Und dennoch wühlt der einzelne Sturm das Meer zu einem bestimmten Zeitpunkt auf. All diese Gebilde (Einzelgegenstände, Einzelsachverhalte, Einzelwerte, Einzelrechte und Einzelpflichten) sind eben mit den zeitlosen Denkbestimmungen soweit durchtränkt, daß sie „geistig" zu heißen verdienen, allein der körperliche (oder auch seelische oder körperlich-seelische) Stoff, aus dem sie bestehen, vermag über sie doch soviel, daß sie an den zeitlichen Aenderungen teilnehmen, denen er unterliegt. Und so darf denn auch — und nur darauf kommt's hier an — der Umstand, daß Reden und Vorträge, Käufe und Verkäufe, Wahlen und Gerichtsverhandlungen zeitlich verlaufende Vorgänge sind, ja daß sie bestimmte Zeitabschnitte erfüllen, keineswegs als ein Grund dagegen angeführt werden, daß auch alle solchen Vorgänge eine geistige Seite haben, eines geistigen Gehalts nicht entbehren, daß mithin auch sie alle Sinngebilde sind, die sich, wie aus körperlichen und seelischen, so auch aus geistigen Bestandstücken zusammensetzen — eine Art des Aufbaus, die demnach, mehr oder weniger deutlich, für die Sinngebilde der ursprünglichen wie auch noch der alltäglichen Wirklichkeit insgesamt kennzeichnend ist.

70. Die ursprüngliche und größtenteils auch die alltägliche Wirklichkeit kennen eine grundsätzliche Scheidung des Körperlichen, des Seelischen und des Geistigen noch nicht. Diese ist vielmehr ein Erzeugnis, eine Leistung der Wissenschaft; erst aus der Welt der Wissenschaft ist sie dann auch in die Alltagswelt eingedrungen, — wo sie freilich stets in enge Grenzen gebannt blieb. Erst die Wissenschaft und nur sie

nämlich kennt einen in sich abgeschlossenen Bereich des Körperlichen (die „Natur"), einen in sich abgeschlossenen Bereich des Seelischen (das „Bewußtsein"), einen in sich abgeschlossenen Bereich des Geistigen (die „Vernunft"). Erst im Hinblick auf diese drei, nun scharf gegeneinander abgegrenzten Bereiche besondert sich ja auch die Wissenschaft in die drei großen Wissenschaftsgruppen: Naturwissenschaft (Natur- und Lebenslehre), Bewußtseinswissenschaft (Seelenlehre), Vernunftwissenschaft (Denk- und Zahlen-, Wert- und Rechtslehre).

Freilich — es war davon bereits die Rede und es wird darüber noch mehr zu sagen sein —: diese Einteilung ist nicht erschöpfend und sie läßt sich, in aller Strenge und Reinheit, auch gar nicht durchführen.

Was die Wissenschaft zu dieser Scheidung treibt, ist nicht zweifelhaft: der Wunsch, die Gebilde der Wirklichkeit soweit als nur möglich zu überblicken, zu ordnen, eins aus dem andern abzuleiten, durch Bekanntes das Unbekannte zu bestimmen. Wer derartiges erreichen will, der muß — soweit er sich nicht auf die unmittelbare Beobachtung des Einzelnen, man möchte sagen: auf das planmäßige Absuchen des Tatsachenfeldes, beschränkt, wie's im größten Maßstab etwa in der Durchforschung des Sternenhimmels, in den Erkundungsfahrten der großen Entdecker, doch auch im Sammeln geschichtlicher Erinnerungen und Ueberlieferungen vor sich geht —, der muß offenbar vor allem auf die Beziehungen, die Zusammenhänge jener Gebilde sein Augenmerk richten: wo diese am gleichförmigsten wiederkehren, dabei von größter Einfachheit und am genauesten zu erfassen sind, dort ist ja jenem Streben der größte Erfolg beschieden.

Ein solches Höchstmaß von Gleichförmigkeit, Einfachheit und Genauigkeit aber schien nun vor allem dadurch erreicht zu werden, daß man an den Gebilden der Alltagswirklichkeit lediglich die verschiedenen Abmessungen ihrer räumlichen Ausdehnung sowie ihre mit räumlich Ausgedehntem in festen Beziehungen stehenden Merkmale ins Aug' faßte, von allem übrigen dagegen (von allem mithin, was wir nach Durchführung jener Scheidung Beseeltheit und geistigen Gehalt, Innerlichkeit, Vernünftigkeit, Wert und Rechtsordnung zu nennen pflegen) absah. So ward denn aus der Alltagswirklichkeit ein festes Gerüst räumlich ausgedehnter, ihre Eigenschaften in der Zeit ändernder Gebilde, der „Körper", herausgelöst. Diese

ließen sich verhältnismäßig leicht und einfach nach „Arten" und „Gattungen" ordnen, außerdem standen sie zueinander in vergleichsweise einfachen räumlichen Beziehungen. Insbesondre aber traf Entsprechendes auch für ihre Veränderungen, die „Vorgänge", zu: diese stehen zueinander in zeitlichen Verhältnissen und lassen sich verhältnismäßig leicht und einfach, und zwar mit immer zunehmender Genauigkeit, nach Vorgangsarten und -gattungen, d. h. aber nach „Gesetzen" geringerer und größerer Allgemeinheit ordnen. Die Gesamtheit all dieser räumlich ausgedehnten, nach Art und Gattung bestimmbaren, sich in der Zeit nach Gesetzen geringerer oder größerer Allgemeinheit verändernden Dinge nun nennen wir die Körperwelt oder die Natur, und sie ist's, die den Gegenstand der Naturwissenschaften bildet.

Wie sehr sie sich von der Alltagswirklichkeit unterscheidet, das mag ein Blick auf die verwandelte Gestalt lehren, in der unser Ich, unsre eigne Person, in diese Körperwelt eingeht: sie wird hier zu einem „menschlichen Körper", d. i. zu einem Gebilde, dem jene, und nur jene, Eigenschaften anhängen, die wir, wenn wir ihn zerstückeln oder seine Veränderungen beobachten (also wenn wir Anatomie oder Physiologie treiben), wahrzunehmen vermögen; alles dagegen, was wir in diesem Körper erleben: Wohl und Wehe, Anspannung, Erschöpfung, Erholung, Sehnsucht und Angst, Hoffnung und Verzweiflung hat sich verflüchtigt (es wird für die Wissenschaft vom Körperlichen höchstens durch gewisse, zudem sehr ungenau bestimmbare Schwankungen leiblicher Zustände — etwa durch beschleunigten Herzschlag, flacheres Atmen, Röte oder Bläße des Gesichts und dergleichen mehr — vertreten); wurde doch davon mit Fleiß und aus guten Gründen „abgesehen" (denn all diese Zustände hätten sich jener auf die räumliche Ausdehnung gegründeten Ordnung der Körperwelt keineswegs gefügt); und dasselbe gilt von den „geistigen" Bestandstücken der Persönlichkeit: für die Naturwissenschaft unterscheidet sich der Gelehrte vom Dorftrottel, der Feldherr vom Bauernknecht, der Menschenfreund vom Raubmörder, der Heilige vom Gotteslästerer entweder gar nicht oder doch nur durch irgendwelche kleinen Verschiedenheiten des Körperbaus oder des Lebensgeschehens (die überdies zumeist nur höchst unvollständig und unzulänglich bekannt sind); mußte doch auch von

alledem planmäßig und mit Recht abgesehen werden (da sich ja allem derartigen keine Stelle in der räumlichen Ordnung der Naturgegenstände sowie in der gesetzlichen Ordnung der Naturvorgänge zuweisen ließe). Und in der Tat, wie wär' eine allgemeine Lehre vom Körperbau, vom Lebensgeschehen, von den Krankheiten auch nur denkbar, würd' in ihr nicht von all jenen Unterschieden des Innenlebens, der Begabung, der Stellung, der Leistungen abgesehen? In demselben Sinn, wenn auch nicht durchweg in demselben Maß, wie der Körper vom Ich, unterscheiden sich jedoch auch alle übrigen Gegenstände der Naturwissenschaft von den Gebilden der Alltagswelt, aus denen sie herausgelöst wurden: pflegen wir doch in der Alltagswirklichkeit in die allermeisten Gebilde, und zwar auch in die „unbelebten", irgendwelche Innerlichkeit „einzufühlen", fast allen aber irgendwelchen geistigen Gehalt, zum mindesten irgend welchen Wert, zu leihen.

Fast ebenso alt wie die Anfänge einer besonderen Wissenschaft von der Natur sind übrigens jene einer besonderen Wissenschaft von der Vernunft. Ihr Grundverfahren ist's, an den Gebilden der Alltagswirklichkeit lediglich das zu beachten, was gedacht, gewertet, geboten werden kann oder was doch zu solchem in festen Beziehungen steht, alles übrige aber (alles also, was nach der Trennung der drei Bereiche Körperlichkeit und Bewußtsein, sinnliche Erscheinung und seelische Innerlichkeit heißt) völlig beiseite zu lassen. Dabei bleibt nun von der Alltagswirklichkeit nichts übrig als ein Netz (genauer: eine unräumliche und unzeitliche Mannigfaltigkeit) unausgedehnter und zeitloser Gebilde, deren Ordnung und Einteilung zwar lange nicht so leicht durchzuführen und zu allgemeiner Anerkennung zu bringen ist wie jene der Körper, über die indes mit Zuversicht doch etwa folgendes gesagt werden darf: es gehören dazu unter anderm die Begriffe und die Sätze (Aussagen, Ausrufe, Gebote und Verbote), die Zahlen, die Sachverhalte, die wirtschaftlichen und sittlichen Werte, die sittlichen und rechtlichen Vorschriften („Gesetze") sowie die von diesen begründeten oder doch anerkannten Rechte und Pflichten. Die Sätze, die Sachverhalte, die Werte und die Vorschriften nun stehen zueinander in unveränderlichen Beziehungen der Unverträglichkeit, der Verträglichkeit oder der notwendigen Verknüpfung; insbesondre auf Grund dieser letz-

teren Beziehung und der von ihr eröffneten Möglichkeit, einen Satz, einen Sachverhalt, einen Wert, eine Vorschrift aus anderen „abzuleiten", lassen sich ganze große Gruppen von Sätzen, insbesondere von Aussagen, sowie von in diesen ausgesagten Sachverhalten, ferner von Werten und Vorschriften in eine Ordnung bringen, bei der außerordentlich zahlreiche Sätze aus wenigen Grundsätzen, außerordentlich zahlreiche Sachverhalte aus wenigen Grundsachverhalten („Naturgesetzen"), außerordentlich zahlreiche Werte aus wenigen Grundwerten, außerordentlich zahlreiche Vorschriften aus wenigen Grundvorschriften (den grundlegenden Sitten- oder Rechts-„Gesetzen") folgen, so daß dann jene Gruppen förmlich ein Gebäude („System") von Lehrsätzen, Naturgesetzen, Werten, sittlichen oder Rechtsgeboten bilden. Je nach dem Maße ihrer Allgemeinheit bestehen ferner zwischen den Begriffen unveränderliche Beziehungen der Ueber- und Unterordnung, die's ihrerseits gestatten, aus ihnen Begriffsgebäude von ähnlichem Umfang, wie's der jener andren Gebäude ist, zu errichten. Zahlen und Werte endlich stehen je zueinander auch in, ebenfalls unveränderlichen Beziehungen des Größer und Kleiner, wobei auch dies Größer und Kleiner (wenigstens soweit's die Zahlen und die wirtschaftlichen Werte angeht) selbst wieder durch Zahlen ausgedrückt, d. h. gemessen werden kann. Die Teilgebiete der nach ihren Größenbeziehungen geordneten Zahlen und Wirtschaftswerte, der nach ihrer Ueber- und Unterordnung geordneten Begriffe, der nach ihrer Ableitbarkeit geordneten Sätze, der nach ihrer Verwandtschaft, Größe und Ableitbarkeit geordneten sittlichen und rechtlichen Werte, endlich der nach ihrer Ableitbarkeit geordneten Gebote und Verbote, Rechte und Pflichten bilden dann den Gegenstand der einzelnen Vernunftwissenschaften (der Zahlen-, der Denk-, der Wirtschafts-, der Sitten- und der Rechtslehre).

Wie sehr sich freilich auch diese „Vernunftwelt" von der Alltagswirklichkeit unterscheidet, das bedarf kaum der Ausführung. Stellt doch z. B. das in einer allgemein gültigen Aussage Behauptete lediglich den allgemeinen und zeitlosen Inhalt eines einzelnen, zu einem bestimmten Zeitpunkt stattfindenden Denkvorgangs eines bestimmten einzelnen Menschen dar und bezieht sich andrerseits auch nur auf den gemeinsamen, zeitlosen gedanklichen Gehalt all der körperlichen (oder seelischen) Tat-

sachen, von denen darin die Rede ist. An die Stelle, die im Alltag die Fülle raumeinnehmender und sich beständig verändernder, dabei zumeist innerlich bewegter, vielfach auch denkender, wertender und gebietender oder aber fremde Gebote anerkennender Wesen einnimmt, tritt somit für die Vernunft das starre Fachwerk all der unräumlichen, zeitlosen, unveränderlichen Inhalte, die irgendwo und irgendwann von irgendwem gedacht, gewertet und geboten werden können. Und hievon macht begreiflicherweise auch unser Ich keine Ausnahme: der Großteil unseres „geistigen Gehalts" wird von dem allgemeinen und zeitlosen Inhalt unseres Denkens und Wertens, unseres Sollens und Dürfens aufgesogen, er stellt sich der Vernunft nur als etwas dar, was (von uns, aber auch von jedem Andern) gedacht oder gewertet, was uns (aber auch jedem Andern) geboten oder gestattet werden kann. Daneben ist in der Vernunftwissenschaft noch Raum für den allgemeinen und unpersönlichen Begriff eines „Ich", einer Person „überhaupt", die sich dann für die Logik insbesondre als „denkendes Wesen", für die Sittenlehre als „moralisches Wesen", für die Rechtslehre als Träger von Rechten und Pflichten („Rechtssubjekt", Rechtspersönlichkeit) darstellt; und das Einzel-Ich selbst läßt sich dann höchstens durch seine Beziehung zu diesen oder jenen Urteilen, Werten, Rechten oder Pflichten näher bestimmen: was darf, und was muß behaupten, wer dies oder jenes behauptet?; wie soll sich verhalten, wer sich in dieser oder jener Lage befindet?; wozu ist berechtigt oder verpflichtet, wer zu dem oder jenem berechtigt und verpflichtet ist? Und wie weit eine solche „Person überhaupt" sich von einem Ich, einer Person der Alltagswirklichkeit entfernt hat, das erhellt zu allem Ueberfluß auch noch daraus, daß ja als „Rechtspersonen" auch solche Gebilde gelten, die, wie Firmen, Handels- und Aktiengesellschaften, Vereine, Gemeinden, Staaten, im Alltagsleben kein Mensch als „Personen" ansehen würde, — vor allem schon darum, weil ihnen allem menschlichen Ermessen nach die eine Seite der Alltagswirklichkeit, eignes seelisches Erleben, eine eigne Innerlichkeit, vollkommen abgeht.

Mit einer folgerechten Einseitigkeit, die eben als solche etwas Belehrendes hat, bestimmt Kelsen den rechtswissenschaftlichen Begriff des Ich folgendermaßen: „Die sog. physische Person ist die Personifikation aller das Verhalten eines Menschen beinhaltenden Rechtsnormen" (Der soziolog. u. d. jurist. Staatsbegriff, 2. Aufl. S. 134), und wiederum: ...

„auch die sog. physische Person . . . ist nur die Personifikation einer Teilrechtsordnung" (ebd. S. 234). Setzte Kelsen hinzu „für die Rechtswissenschaft", so ließe sich's hören, und ebenso auch die in dem angeführten Buch verfochtene Gleichsetzung des Staats mit der Rechtsordnung. Ohne solchen Zusatz freilich werden solche Behauptungen nie allgemeinen Beifall finden: die „Zweiseitentheorie" der Staatslehre mag man bekämpfen; allein gegen die Dreiseitigkeit alles Wirklichen gibt's keinen Kampf: sie wird sich die ihr gebührende Anerkennung endlich doch erzwingen.

Am spätesten ist der Versuch unternommen worden, auch das Seelische aus der Alltagswirklichkeit herauszulösen und es zu einem in sich abgeschlossenen Ganzen zu verknüpfen; er war denn auch am wenigsten von Erfolg begleitet. Eine „reine" Seelenlehre ist daher nicht nur ebenso einseitig, sondern auch schon in sich selbst weit unvollkommener als die „reine" Natur- und die „reine" Vernunftwissenschaft. Das von der Seelenlehre angewandte Verfahren ist dabei im allgemeinen das folgende. Aus allen Stücken, allen Ausschnitten der Alltagswirklichkeit wird, durch „innere Wahrnehmung", durch „Beachtung", kurz durch „Selbstbesinnung" dasjenige herausgehoben, was wir — *nach* dieser Heraushebung — das „seelische Erlebnis" nennen, *durch* welches uns das in jenem Stück, jenem Ausschnitt der Wirklichkeit enthaltene Körperliche oder Geistige „gegeben", *in* dem es „gemeint" ist. So wird denn auch jenes Körperliche und Geistige bei diesem Verfahren durch jene Erlebnisse des Wahrnehmens, des Denkens, des Wertens, des Gebietens oder des Anerkennens von Geboten ersetzt, in denen wir's erfassen. Eben damit aber — durch jenes selbe „innere Wahrnehmen" und „Beachten", kurz durch jene „Selbstbesinnung" — werden diese seelischen Erlebnisse auch vergegenständlicht, indem auch solches Seelisches als ein und dasselbe betrachtet, indem's also einsgesetzt wird, dessen wir uns in *mehreren* Erlebnissen des inneren Wahrnehmens, des Beachtens, des Erinnerns, ja des Erschließens (aus eigenem und fremdem Verhalten) bewußt geworden sind. Und in der Tat, die Wissenschaft von den seelischen Tatsachen würde sich ja vom schlichten Erleben derselben gar nicht unterscheiden, vermöchte sie nicht ein und dasselbe Seelische in mehreren Erlebnissen zu erfassen und deren Inhalte miteinander zu vergleichen; das aber setzt voraus, daß sie sich dazu berechtigt fühlt, das Wahrgenommene dem Unwahrgenommenen, das Be-

achtete dem Unbeachteten, das Erinnerte dem in der Vergangenheit Erlebten, aber auch ein Erinnertes einem andern, ja auch das bloß Erschlossene, an sich also Unbewußte, dem selbst unmittelbar Bewußten gleichzusetzen. Indem wir nun dies Verfahren beobachten, gewinnen wir allerdings einen anscheinend geschlossenen Zusammenhang seelischer Erlebnisse, der zum mindesten in zweifacher Beziehung eine besondere, verhältnismäßig einfache und leicht überschaubare Ordnung aufweist. Alle seelischen Erlebnisse nämlich lassen sich nach Gattungen und Arten ordnen („klassifizieren"), überdies aber lassen sie sich auch dem Zeitpunkt ihres Stattfindens nach in eine umfassende zeitliche Ordnung bringen. Dagegen hat unser Streben, auch „Gesetze" des seelischen Geschehens aufzufinden, bisher sehr geringe Erfolge aufzuweisen; von der Einführung beharrlich wirksamer und eben darum notwendig unbewußt zu denkender seelischer Kräfte (denn das bewußte Seelische ist nun einmal nicht beharrlich) mag da wohl einige Hilfe sich erhoffen lassen. Doch ist's von vornherein gewiß, daß jede seelische Gesetzlichkeit notwendig an fünf großen, grundsätzlichen Unvollkommenheiten leidet. Erstens nämlich lassen sich seelische Erlebnisse als solche nicht ihrer räumlichen Ausdehnung nach messen, weshalb eine rechnerisch genaue Fassung seelischer Gesetzlichkeiten überhaupt nicht in Frage kommt. Zweitens zerfallen die seelischen Erlebnisse nach den Wesen, deren Erlebnisse sie sind, in außerordentlich zahlreiche Ich- oder Erlebniskreise, und ein unmittelbarer gesetzlicher Zusammenhang von Erlebnissen eines Kreises mit solchen eines andern ist höchstens als ein ganz ausnahmsweiser denkbar („seelische Fernwirkung", „Telepathie"); in aller Regel läßt sich ein Zusammenhang zwischen Erlebnissen verschiedener Kreise nur unter Einschaltung von Gebilden des körperlichen Bereiches herstellen (A und B erleben ähnliche Empfindungen, weil sie dieselben Naturgegenstände wahrnehmen; A bildet in seinem Bewußtsein Erlebnisse von B nach, nachdem er am Körper des B gewisse Ausdruckserscheinungen wahrgenommen hat).

Ebenso setzt aber auch schon die zeitliche Ordnung der Erlebnisse, sobald sie irgendwelche Genauigkeit erreichen soll, eine Beziehung des Seelischen auf zeitlich geordnetes Körperliches voraus, und dies wird besonders deutlich, wo sich's um die zeitliche Ordnung der seelischen Erlebnisse verschiedener Erlebender handelt: eine solche ist ja überhaupt nur durch deren Beziehung auf einunddieselbe zeitlich geordnete Reihe körperlicher Vorgänge möglich.

Drittens lassen sich auch innerhalb eines und desselben Erlebniskreises die Wahrnehmungserlebnisse der äußeren Sinne nicht in einen unmittelbaren gesetzlichen Zusammenhang mit früheren Erlebnissen bringen (daß ich eben jetzt die Hausglocke höre, kann nicht die Wirkung dessen sein, was ich gerade vorher gedacht oder gelesen habe). Viertens gilt ebendies auch von jenen Gefühlen, deren Hauptursache zweifellos eine körperliche ist: wenn ich mich infolge einer Verdauungsstörung verstimmt fühle, so wär's vergebliche Mühe, die Gründe dieser meiner Verstimmung nach seelenkundlichen Gesetzen in meinen, jener Verstimmung vorangehenden seelischen Erlebnissen suchen zu wollen. Fünftens aber steht's auch um die Ergebnisse richtiger Denkvorgänge nicht anders: wenn ich mich bei der Zusammenzählung von 231 und 527 verrechne, mag sich das aus seelenkundlichen Gesetzen erklären lassen; daß sich jedoch bei richtigem Rechnen 758 ergibt, beruht nicht auf einem Gesetz der Seelenkunde, sondern vielmehr auf einer Wahrheit der Zahlenlehre — ganz dem entsprechend, daß sich ja auch, wenn ich das Schellen der Hausglocke nicht höre, dies aus seelenkundlichen Gesetzen, etwa betreffend Unaufmerksamkeit, Zerstreutheit u. dgl., mag ableiten lassen, während, wenn ich's höre, hiefür vor allem Gesetze der Naturlehre betreffend die Erzeugung und Fortpflanzung von Luftschwingungen sowie die Reizung des menschlichen Gehörswerkzeugs Maß geben.

In eben diesem Sinn sagt, wie ich nachträglich sehe, auch Erismann (Die Eigenart des Geistigen, Leipzig 1924, I 47): „Wir müssen die Beschaffenheit des Gedachten als Richtschnur für den Ablauf des Denkgeschehens mit heranziehen ..... Der Verlauf des richtigen Denkens hängt vom Gedachten ab". Wenn Störring (Streitschrift S. 91) behauptet, aus diesen Aeußerungen Erismanns spreche „eine nicht induktive, platonische Metaphysik des Erkennens", so darf man sich darüber wohl verwundern. Läßt sich denn etwa durch irgendwelche Induktionen dartun, der Verlauf des richtigen Denkens hänge nicht vom Gedachten ab? 231 + 527 = 758: es ist ja zuzugeben, daß dies richtige Ergebnis meist durch mehr oder weniger blinde Anwendung vordem erlernter Rechnungsregeln errechnet werden mag; allein der Grund dafür, daß diese Rechnungsregeln, auf die vorliegende Aufgabe angewandt, gerade zu diesem und nicht zu irgendwelchem andern Ergebnis führen, liegt doch zuletzt sicherlich in den Zahlverhältnissen selbst und nicht etwa in irgendwelchen Gesetzmäßigkeiten des seelischen Geschehens.

Aus dem Gesagten erhellt deutlich genug, daß und warum eine sich lediglich auf die innere Wahrnehmung seelischer Erlebnisse, auf „Selbstbeobachtung", „Selbstbesinnung" stützende Seelenlehre notwendig Stück-

werk bleiben muß. Solch eine „reine" Seelenlehre wird sich nicht nur an Genauigkeit, vielmehr auch in Beziehung auf das Geltungsgebiet und die innere Geschlossenheit ihrer Ergebnisse nie mit „reiner" Natur- oder Vernunftwissenschaft messen können. (Auch diese letztere bedarf freilich, wie wir schon bemerkten, soll sie nicht lebensfremd werden, beständig der Auffrischung an den körperlich-seelischen Tatsachen, auf die sich ihre Gebilde beziehen: eine wahrhaft fruchtbare Wirtschafts-, Sitten- und Rechtslehre z. B. darf gewiß eines gesellschaftwissenschaftlichen Unterbaus nicht entbehren). Um so fruchtbar als möglich zu werden, wird daher die Seelenlehre auf jene „Reinheit" Verzicht leisten, sie wird — wie das neuestens namentlich Bühler betont — das Seelische, wie auf das Erleben, dessen Gegenstand es ist, so beständig auch auf jenes Körperliche und Geistige beziehen müssen, das es seinerseits zum Gegenstand hat oder mit dem wir's sonst in einen gesetzlichen Zusammenhang zu bringen imstande sind.

Der Vollständigkeit halber mag endlich auch hier darauf verwiesen werden, wie sehr sich das Ich der Seelenlehre von dem unterscheidet, was in der Alltagswirklichkeit unter einem „Ich", einer „Person" verstanden wird. Diese wurzelt mit ihrer gesamten Körperlichkeit tief und kräftig im Boden der Natur und ragt mit ihren „Ideen", ihren Werten, ihren Rechten und Pflichten hoch hinein in das Reich des Geistigen; das „Ich" der reinen Seelenlehre dagegen ist nichts als ein Strom von seelischen Erlebnissen, von Bewußtseinstatsachen — ein Strom, der jedoch auf keine Weise in einem Bett der Körperlichkeit dahinfließt, und über den auch an keinem Punkt die Lüfte des Geistigen streichen; denn das körperliche Ich, dessen Erlebnisse für den Alltagsmenschen sein Denken und Werten, sein Sollen und Dürfen sind, ebenso aber auch die Begriffe und Sachverhalte, die Werte, die Pflichten und Rechte, die er denkt und aussagt, wertet, anerkennt und für sich in Anspruch nimmt, — sie alle lösen sich für die Seelenlehre selbst wieder in Erlebnisse (des Denkens und Urteilens, des Wertens, des Sollens und Dürfens) auf.

71. Daß die Alltagswirklichkeit nicht eine Welt der Körperlichkeit oder aber des Bewußtseins sei, daß vielmehr die „wirkliche Welt" eine Welt der „wertenden und stellungnehmenden Subjekte" ist, aus der erst die wissenschaftliche „Abstraktion" die gesetzmäßig zusammenhängende Welt des „Physischen" einerseits, den Bereich des „Psychischen" andererseits herauslöst, dies hat wohl niemand deutlicher erkannt und ausgesprochen, vielleicht aber hat's auch niemand früher eingesehen, als Hugo Münsterberg (vgl. seine „Prinzipien der Psychologie", 1900). Bald darauf haben, ältere Gedanken, besonders solche Bolzanos, neu belebend, Husserl

und Meinong es immer entschiedener betont, daß sich die Gegenstände des Denkens und darum auch der Logik dem Begriff des „Psychischen" nicht unterordnen lassen, ihm vielmehr gegenübertreten. Daß sich so drei Bereiche gegeneinander abgrenzen, die beiden gegenständlichen Bereiche des Wahrgenommenen und des Gedachten einer-, der zuständliche Bereich des Wahrnehmens und Denkens andrerseits, diese Wahrheit sucht' ich schon in meiner „Weltanschauungslehre" (Band II/1, 1908) nachdrücklichst hervorzuheben. Vgl. auch J. Cohn (Logos XII 63 f.): „Gegenstand der Psychologie ist das seelische Leben, — der Fluß, der zwischen den beiden Ufern der Körper- und Geisteswelt fließt . . ." usf..

Neuestens grenzt nun Carnap (Der logische Aufbau der Welt § 23—24 und 150—151) ebenfalls drei Hauptarten von Gegenständen gegeneinander ab, die er psychische, physische und geistige Gegenstände nennt, denen er indes auch noch logische, mathematische, ethische usw. Gegenstände an die Seite stellt. In der Tat fallen seine „geistigen Gegenstände" nur teilweise mit dem zusammen, was ich hier „geistige Gebilde" nenne. Für Carnap ist nämlich jeder Gegenstand entweder „geistig" oder „psychisch" oder „physisch" usf., während mir's so zu sein scheint, daß von den rein geistigen, seelischen, körperlichen usf. Gebilden die Gebilde der Alltagswirklichkeit zu unterscheiden seien, die weder rein körperlich noch rein seelisch noch rein geistig sind, wohl aber meist eine körperliche, eine seelische und auch eine geistige Seite haben. Carnap versteht ferner unter geistigen Gegenständen solche, die sich in „dauernden physischen Gebilden dokumentieren", in Seelischem (aber auch in vorübergehenden körperlichen Vorgängen) „manifestieren". Diese Sprechweise könnt' ich mir für jene Gebilde, die ich selbst „geistig" nennen möchte, ohne weiteres aneignen. Ein „Gesetz" z. B. „dokumentiert" sich in den Gesetzbüchern, die's enthalten, und „manifestiert" sich in den Seelen jener, die's kennen, beachten usf. Und eben das dürfte man auch von dem Gedankengang eines Vortrags, den in ihm vorgetragenen „Ideen", sagen: diese „dokumentieren" sich in den gedruckten (nicht doch auch in den gesprochenen?) Worten, sie „manifestieren" sich in dem Bewußtsein aller, die jenen Gedankengang, jene „Ideen" verstehen. Der Vortrag selbst dagegen kann sich darum nicht in den gesprochenen Worten „manifestieren" (oder „dokumentieren"?), weil er ja aus diesen besteht, sie mithin als wesentliche Bestandstücke ihm selbst angehören, und ähnliches gilt doch wohl auch von den Denktätigkeiten, welche diesen Worten ihren Sinn verleihen, sowie von jenen, die ihn erfassen. Ein Gedankengang läßt sich sowohl von den Worten, in die er sich kleiden mag, wie von den Denkvorgängen, die ihn erfassen mögen, unterscheiden: von einem nicht in Worte gefaßten, noch von keinem denkenden Wesen gedachten Gedankengang zu reden, hat seinen guten Sinn; „ein nicht in Worte gefaßter, von niemand entworfener oder verstandener Vortrag" dagegen — ist „Unsinn": diese Wortgruppe bezeichnet überhaupt keinen Vortrag, nicht etwa bloß einen solchen, dem's an „Manifestationen" und „Dokumentationen" fehlte. — So möcht' ich denn für mein Teil den Namen des Geistigen keinem Gebilde zuerkennen, das, schon seinem Begriff nach, selbst körperliche oder seelische Bestandstücke in sich schließt,

ihn vielmehr dem Gedachten, Gewerteten, Gebotenen oder Gestatteten vorbehalten, das im Seelischen bloß erfaßt wird und sich mit diesem im Körperlichen ausdrückt.

Wer sich daran gewöhnt hat, bei jeder wissenschaftlichen Untersuchung von der inneren Wahrnehmung auszugehen und, um diese anwenden zu können, an die Stelle der zu untersuchenden Gebilde vorerst die ihrer Erfassung dienenden (aus ihnen durch „Selbstbesinnung" zu gewinnenden) seelischen Erlebnisse zu setzen, für den wird freilich Geistiges, und ebenso auch Körperliches, nie und nirgends im gesamten Umkreis der Erfahrung auszufinden sein. Das ist eben das Wesen jenes „Psychologismus", der über den Zuständen, in denen wir die Dinge erfassen, die Dinge selbst übersieht, und für den nur das Erleben vorhanden ist, nicht aber das Erlebte. Seine Einseitigkeit aufzuzeigen, war verdienstlich, ja notwendig. Allein diese Einseitigkeit ist zwar nicht geringer, indes auch nicht größer als jene andere, die vor lauter Erlebtem das Erleben nicht mehr sieht, oder über *einer* Art des Erlebten die andere verkennt. Sowenig sich dem Blick, der nur auf seelische Erlebnisse zielt, je Körperliches oder Geistiges offenbaren wird, sowenig wird auch dem Aug', das nur der Welt räumlich ausgedehnter Stofflichkeit sich öffnet, jemals ein seelisches Erlebnis oder eine Denkbestimmung erscheinen, und um nichts mehr wird ein Geist, der nur in der Welt der Denkbestimmungen, der Merkmale, der Begriffe, der Sätze verweilt, jemals einer denkfremden, einer körperlichen oder seelischen Tatsache inne werden. Es war darum eine verwirrende, ja eine verfälschende Vereinfachung, wenn wir der Welt des Alltags *die* Welt der Wissenschaft entgegensetzten. Denn zu *einer* wissenschaftlichen Welt läßt sich die alltägliche nicht umbilden; uns bleibt nur die Wahl, an der *einen* Alltagswirklichkeit festzuhalten, oder aber sie in *drei* wissenschaftliche Wirklichkeiten zu zerfällen.

72. Daß die Wissenschaft die eine Alltagswirklichkeit in die drei getrennten Bereiche des Körperlichen, des Seelischen und des Geistigen auseinanderreißt, das ist der Preis — oder doch *ein* Preis, denn vielleicht ist's nicht der einzige —, den sie dafür entrichtet, daß jeder dieser Bereiche dauerhaftere Gebilde, und diese Gebilde in einer besseren, übersichtlicheren Ordnung, in sich schließt. Natürlich, ja unausweichlich aber ist das Bestreben, von diesem Preis soviel als nur möglich wieder zurückzufordern, auch zwischen den drei wissenschaftlichen Bereichen wieder eine Verbindung zu schlagen, sie selbst, oder genauer: ihre einzelnen Gebilde, einer höheren, über die Bereichsgrenzen ausgreifenden Ordnung einzugliedern. Unausweichlich — gewiß!, allein wie fragwürdig sind nicht die Aussichten jedes solchen Bestrebens! Zwar daß sich, im Groben und im Großen, Beziehungen zwischen den drei Bereichen aufzeigen lassen, daran ist kein Zweifel: den mehr und den weniger allgemeinen Begriffen entsprechen die Gattungen und Arten der körperlichen Dinge, der seelischen Tatsachen, der Reihe der Zahlen entspricht die Stufenfolge der Größen; die einzelnen Arten geistiger Gebilde (etwa Sachverhalte, Gebote) werden je durch besondere seelische Vorgänge (etwa Urteil, Verpflichtungsgefühl) erfaßt; verschiedenen Arten des Körper-

lichen entsprechen verschiedene Arten der sinnlichen Empfindung, überdies aber ordnen wir, weithin zum mindesten, den einzelnen Arten seelischer Vorgänge auch bestimmte einzelne Arten von Leibesvorgängen zu. Allein mit welchem Grad der Genauigkeit lassen sich diese Entsprechungen, diese Beziehungen näher bestimmen? Ist's möglich, sie soweit zuzuschärfen, daß sie wert sind, Gesetze zu heißen, ja gibt's auch nur überhaupt ein wissenschaftliches Verfahren, von dem etwas derartiges erhofft werden dürfte? Nicht leicht ist's jedenfalls zu sagen, welch ein Verfahren dies sein könnte.

Was die Wissenschaft hier anstreben, was ihr gelingen mag, davon wird noch zu reden sein. Hier seien vorerst einmal die Schwierigkeiten beleuchtet, die jedem solchen Bemühen sich in den Weg stellen.

In der Naturwissenschaft gründet sich zuletzt alles auf räumliche Messungen, Seelisches aber kann nicht räumlich gemessen werden (wo man Seelisches räumlich zu messen glaubt, mißt man im Grunde doch wieder nur Körperliches, das nur diesem oder jenem Seelischen irgendwie unscharf zugeordnet wird). In der Vernunftwissenschaft beruht zuletzt alles auf der Ausschließung des Widerspruchs, auf der Denknotwendigkeit; alles Seelische jedoch ist ein Tatsächliches, zwischen Tatsachen aber gibt's keinen Widerspruch, daher kann auch niemals eine aus der andern denknotwendig folgen. Das Verfahren der reinen Seelenlehre endlich ist stets nur die Selbstbesinnung, für diese aber ist weder Geistiges noch Körperliches jemals faßbar, denn indem wir uns darauf besinnen, was beim Erfassen des einen wie des andern sich in uns zuträgt, ist uns auch schon nicht mehr das Geistige oder das Körperliche, vielmehr nur das Erlebnis gegeben, in dem wir jenes oder dieses erfassen; wie sollten wir aber mit dem Mittel der Selbstbesinnung zwischen dem, was ihr zugänglich, und dem, was ihr unzugänglich ist, ein festes Zuordnungsverhältnis herstellen können?

So bleibt nur die eine Hoffnung, es möchte sich das Körperliche einer-, das Geistige andrerseits einer solchen Zuordnung fügen. Und ganz und gar aussichtslos ist solche Hoffnung wohl nicht. Zwar ist auch das Körperliche ein Tatsächliches, so daß ein Körperliches nie aus einem andern denknotwendig folgt; und räumlicher Messung ist sicherlich auch das Geistige ein für alle Mal entzogen. Allein solchen Erwägungen steht die eine Tatsache gegenüber, daß die räumliche Messung selbst, schon ihrem Wesen und Begriff nach, unmöglich wäre, könnte nicht Körperliches Geistigem, und zwar mit ansehnlicher Genauigkeit, zugeordnet werden. Denn die Maßzahl, das Ergebnis jeder Messung, ist ja selbst etwas rein Geistiges, und alle Formeln, in die sie eingesetzt, alle Berechnungen, die mit Hilfe dieser Formeln ausgeführt werden mögen, sind's desgleichen. Das Körperliche, sofern's ein räumlich Ausgedehntes ist, läßt sich eben in Teile zerlegen: die Gleichheit dieser Teile, das Zusammenfallen ihrer Grenzen, läßt sich sinnlich wahrnehmen; gleiche Teile, zusammenfallende Grenzen aber lassen sich zählen; und mit der Zahl ist eine rein geistige Einheit, ein Ausgangspunkt eines geistigen, eines denknotwendig fortschreitenden Verfahrens, der Rechnung, gewonnen. Nicht als ob die Gleichheit räumlicher Größen, das Zusammenfallen mehrerer Raumpunkte jemals ein unbedingt genaues sein, ein un-

überbietbares Höchstmaß von Schärfe erreichen könnte; es liegt im Wesen der sinnlichen Wahrnehmung, daß jede Aussage über Gleichheit, über Zusammenfallen stets nur mit annähernder Genauigkeit gilt. Allein durch Verbesserung der Beobachtungsbedingungen läßt sich der erreichbare Grad solcher Genauigkeit ganz außerordentlich steigern. Daß er sich beliebig erhöhen lasse, das ist freilich nicht ausgemacht, ja zuletzt ist's wohl auch nicht wahrscheinlich, und insofern mag Laplace, wenn er grundsätzlich alles für berechenbar hielt, in die Irre gegangen sein, einem unerreichbaren Ziele nachgetrachtet haben. Allein auf jeden Fall ist die erreichbare Genauigkeit so groß, daß sich auf sie die triftigen Voraussagen der Sternkunde, die haarscharfen (in Wahrheit jedem Haar an Schärfe unvergleichlich überlegenen) Bestimmungen kleinster Stoff- und Energiemengen gründen ließen. Und so ist durch das kräftigste aller Beweismittel, durch den Erfolg, die Möglichkeit dargetan, das Körperliche mit außerordentlich großer Genauigkeit dem Geistigen zuzuordnen. Man dürfte auch nicht behaupten, diese Möglichkeit könne, über den einen Fall der räumlichen Messung hinaus, weitere Verwirklichung nicht zulassen. Das Geistige ist ja auch an sich, zwar nicht der räumlichen Messung, wohl aber der Zählung, der rechnerischen Bestimmung zugänglich. Von vornherein wär's also gar nicht undenkbar, daß es Gesetze geben könnte, etwa von der Form: ein Mensch mit dieser oder jener Schädelform, so oder so gebauten Nervenfasern, vermag Gleichungen dieses oder jenes Grads, überhaupt Aufgaben dieser oder jener Schwierigkeitsklasse, etwa auch noch: innerhalb eines so oder so langen Zeitraums aufzulösen. Allein in Wahrheit finden sich kaum Ansätze zu Forschungsergebnissen solcher Art. Ob daher in dieser Richtung auch nur Möglichkeiten für eine wissenschaftliche Verknüpfung der Bereiche des Körperlichen und des Geistigen liegen, das bleibt eine ganz und gar offene Frage (und wie von ihnen aus, selbst wenn jene Verknüpfung gelänge, eine Brücke zum Seelischen geschlagen werden könnte, das läßt sich ohnedem nicht absehen). Und so müssen wir uns denn eingestehen, daß die Aussicht, die drei Bereiche, in die das Verlangen nach wissenschaftlicher Genauigkeit das Alltagswirkliche auseinandergerissen hat, selbst wieder durch Bande wissenschaftlicher Genauigkeit miteinander zu verknüpfen, einstweilen eine ganz trübe und undeutliche, im Halbdunkel bloßer Möglichkeiten verschwimmende ist.

Was hier von der Auseinanderreißung der Alltagswirklichkeit in die drei Bereiche des Körperlichen, des Seelischen und des Geistigen im allgemeinen gesagt ward, das gilt ganz besonders auch von ihrem Mittelpunkt, dem Ich, von unsrer eigenen Person; auch dies Ich wird ja — es wurde darauf schon mehrmals mit Nachdruck hingewiesen — von der Wissenschaft in drei Stücke auseinandergerissen: in den „Leib", dessen Veränderungen den Gesetzen der „Naturwissenschaft" unterliegen; in das „Bewußtsein", das sich in seinem Verlauf — soweit's solche gibt — nach den Gesetzen der „Seelenlehre" richtet; endlich in den „geistigen Gehalt" (die Ueberzeugungen, die Grundsätze, die Rechte und Pflichten des Ich), die sich den Sätzen der „Vernunftwissenschaften" (der Denk-, der Wert-, der Sitten- und der Rechtslehre) fügen. Wie könnt' es anders sein, als daß auch hier der Wunsch sich dringend regte, die getrennten

Stücke wieder zusammenzufügen, die Gesetze auszufinden, nach denen eins dem andern entspricht? Und das sehen wir ja deutlich, daß es — ganz im allgemeinen gesprochen — an solchen Entsprechungen sicherlich nicht fehlt: Gifte, auch innere Absonderungen, verändern die Stimmung, Gemütsbewegungen die Atmung und den Herzschlag; davon, ob einer rasch oder langsam denkt, wird der Inhalt seiner Gedanken nicht unabhängig sein, aber von der Art, von der Schwierigkeit der Fragen, über die er nachdenkt, wird doch, zum Teil, auch der Verlauf seines Nachdenkens abhängen; allein ebenso wird, bis zu einem gewissen Grad, die Leibesbeschaffenheit eines Mannes für die Art der Fragen Maß geben, die er denkend zu bewältigen vermag (vergegenwärtigen wir uns nur einen Wasserkopf einer-, die Gall-Moebius'sche Lehre von der „Anlage zur Mathematik" andererseits), und zuletzt mögen auch die Ueberzeugungen, die Grundsätze eines Menschen in seiner Haltung, in seiner Miene, in seinem Gesichtsausdruck sich äußern. Allein sowie sich's nun um die genauere Fassung dieser Entsprechungen, um ihre Zuschärfung zu eigentlichen Gesetzen handelt, machen sich all die vorhin vorgeführten Schwierigkeiten geltend, und daß es gelingen könnte, den Zusammenhang der drei Seiten des Ich — insbesondere etwa den seiner körperlichen mit seiner geistigen Seite, die Entsprechung zwischen Leibesbeschaffenheit und geistigen Leistungen — zum Gegenstand einer eigentlich wissenschaftlichen Erkenntnis zu machen, das mag wohl den Inhalt einer unbestimmten, fernen Hoffnung bilden, davon, daß eine solche Aussicht irgendwie in greifbare Nähe rückte, davon darf wohl einstweilen die Rede nicht sein.

73. Je ferner die Aussicht auf eine wissenschaftliche Wiedervereinigung der drei Seiten der Alltagswirklichkeit, der drei Bruchstücke des Ich, zu einem Ganzen, desto unvermeidlicher, daß sich die Halbwissenschaft dieser Fragen bemächtigt, auf diesem Gebiet sich tummelt. Den Namen der Halbwissenschaft aber muß sich, sofern sie sich dazu fähig glaubt, jene Wiedervereinigung zu vollziehen, wohl auch die Philosophie gefallen lassen. Besonders deutlich wird das vielleicht an jener, noch vor kurzem weithin beliebten und verbreiteten Lehre, derzufolge zu jedem wissenschaftlichen Bereich, zur Natur, zum Geistigen, auch zum Bewußtsein, ein „erkennendes Ich" (fremdartiger und gelehrter klang: ein „erkenntnistheoretisches Subjekt") hinzugedacht werden müsse. (Indem man Kants harmlose Wendung: ein „Bewußtsein" überhaupt — auf befremdliche Art verbog, sagte man statt: ein „erkenntnistheoretisches Subjekt" wohl auch: ein „Bewußtsein überhaupt"). Durch solches Hinzudenken gewinnt indes die Naturwissenschaft, die Vernunftwissenschaft, auch die Seelenkunde gar nichts; nur ein Vermissen spricht sich in jener Lehre aus, die sehnsüchtige Erinnerung an jenes noch unzerrissene Ich, das mitten in der Wirklichkeit des Alltags, und daher auch jedem Stück dieser Wirklichkeit als seine notwendige Ergänzung gegenüber stand. Hat's aber die Wissenschaft einmal zerrissen, so fügt sich's noch nicht darum wieder zusammen, weil man seinen matten Abglanz — eben jenes „Subjekt des Erkennens" — an seine Stelle setzt.

Im Grund aber sind wohl auch alle Versuche, über das Verhältnis der drei Wissenschaftsbereiche durch allgemeine Erwägungen

zur Klarheit zu gelangen, es in die Formeln irgendeiner Weltanschauung zu fassen, in eben demselben Sinn als bloß halbwissenschaftliche zu beurteilen. Mag nun diese Weltanschauung eine Einheitslehre sein (sei's daß sie alles auf bloßen Stoff, auf bloßes Bewußtsein, auf bloße Vernunft zurückführt, sei's daß sie Stoff, Bewußtsein, Vernunft nur als drei Seiten einer Ureinheit betrachtet), oder mag sie eine Zwei- oder Dreiheitslehre sein (sei's daß sie Stoff, Bewußtsein, Vernunft aufeinander einwirken, füreinander empfänglich sein, sei's daß sie alle drei von vornherein einander gleichlaufen läßt) — es sind alles nur schwanke Notstege von einem der drei Bereiche zum andern, Notstege, die unter dem schweren Schritt der Wissenschaft alsbald zusammenbrechen müssen. Ich möchte zu behaupten wagen, daß diesem Fragengewirr gegenüber nur vier wissenschaftliche Grundhaltungen möglich sind: bescheidene Beschreibung der vorwissenschaftlichen Alltagswirklichkeit, in der Körperliches, Seelisches, Geistiges ungeschieden nebeneinanderliegen, abgrenzungslos durcheinandergehen; nicht minder bescheidene Nachzeichnung der nur ganz unbestimmt und in allgemeinsten Umrissen sichtbaren Entsprechungen, die zwischen den drei Bereichen, auch wenn wir sie getrennt betrachten, ganz ohne Zweifel walten; der anspruchslose, vielfach nur geringe Aussichten auf Erfolg verheißende Versuch, unser Wissen um diese Entsprechungen im einzelnen zu erweitern und auszubauen; endlich das verzichtende Eingeständnis, daß die Bereiche wissenschaftlicher Forschung weit auseinanderklaffen und daß die Anerkennung dieser vorerst unüberbrückbaren Klüfte der Preis ist, um den die reichen Erfolge der Einzelwissenschaften auf ihren Sondergebieten erkauft worden sind und erkauft werden mußten.

74. Die Wissenschaft zerfällt die Alltagswirklichkeit in die drei getrennten Bereiche des Körperlichen, des Seelischen, des Geistigen. Vermag sie diese auch wieder zu einem übersichtlichen, zu einem wohlgeordneten Ganzen zu verknüpfen? Wieweit sie dazu in Zukunft einmal imstande sein mag, wer wollte das heute schon entscheiden? Bisher ist's ihr nur hier und da einmal, ist's ihr im großen und ganzen noch nicht gelungen. Dadurch wird indes auch ein Ergebnis zweifelhaft, das zunächst eines Beweises gar nicht bedürftig schien: kommt der Welt der Wissenschaft, im Vergleich mit der Alltagswelt, in der Tat ein höheres Maß von Wirklichkeit zu?

Das Wirkliche ist das vom Ich Unabhängige, d. i. das Dauerhaftere und allgemeiner Gültige. Es ist zugleich dasjenige, aus dem sich die vom Ich abhängigen Gegebenheiten, die flüchtigen, nur einem einzigen Ich gegebenen „Erscheinungen" ableiten, wodurch sie sich erklären lassen. So verhalten sich die Gebilde der Alltags- zu denen der Bewußtseinswelt, und ebenso verhalten sich ohne Zweifel auch die Gebilde, aus

denen sich die Welten der einzelnen Wissenschaften zusammensetzen, zu den Gebilden der Alltagswelt: einen Regenbogen erblickt nur dieser oder jener, Wasserbläschen zerstreuen weißes Licht, ob's jemand sieht oder nicht, und doch erklärt sich jenes Sehen aus dieser Zerstreuung; den binomischen Lehrsatz erfaßt nur der eine oder der andere, allein er gilt, ob ihn jemand erfaßt oder nicht, und doch erklärt sich jenes Erfassen aus dieser seiner Geltung.

Daß das Geistige als solches weniger „wirklich" sei als das Körperliche oder das Seelische, ist eine heute fast allgemein geteilte Ueberzeugung: Körper und Erlebnisse, so sagt man, sind „wirklich vorhanden", Sätze, Gebote usw. „bestehen" oder „gelten" nur. Zuletzt ist das eine Frage der Begriffsbestimmung, des Sprachgebrauchs. Man mag das, was ich hier „Wirklichkeit" nenne, und was ohne Zweifel dem Geistigen ganz ebenso zukommt wie dem Körperlichen (dem Seelischen dagegen nur insoweit, als es, wie „Triebe", „Komplexe" u. dgl., sich als ein vom Augenblick Unabhängiges begreifen läßt, und gerade solches Seelisches wird wohl immer nur ein unbewußtes sein), — dies mag man, sag' ich, „Gegenständlichkeit" („Objektivität") nennen, und innerhalb des „Gegenständlichen" mag man dann das Körperliche, oder meinetwegen auch das Seelisch-Beharrende, als das „Wirkliche" auszeichnen. Ich bin grundsätzlich dazu bereit, mich dieser Sprechweise zu unterwerfen, somit auch dazu, das oben Gesagte in die Worte zu fassen: die Gebilde, aus denen sich die Welten der Einzelwissenschaften zusammensetzen, weisen den Gebilden der Alltagswelt gegenüber das höhere Maß von Wirklichkeit oder doch, soweit sich's nämlich um die Vernunftwissenschaften handelt, von Gegenständlichkeit auf; an dem, was nunmehr darzulegen ist, wird dadurch nichts geändert.

Doch soll's nicht unausgesprochen bleiben, daß die Abgrenzung des „Wirklichen" gegen das bloß „Gegenständliche" sich keineswegs leicht und reibungslos durchführen läßt, ja daß die Unterscheidung des bloß „Bestehenden" vom „wirklich Vorhandenen" auf um so ernstere Schwierigkeiten stoßen dürfte, je mehr und je entschiedener das Körperliche auch für die Naturwissenschaft das Gepräge der Stofflichkeit, das Seelische auch für die Seelenlehre das Gepräge der Bewußtheit verliert. Felsblöcke als „wirklich" zu erkennen, ist freilich keine Kunst. Bei den Atomen muß man von den Merkmalen der Felsblock-Wirklichkeit schon auf das Augenfälligste verzichten: sie sind weder greifbar noch sichtbar. Bei den Elektronen fällt dann wohl auch noch die Ausdehnung fort. „Kräfte", „Energien" lassen sich anschaulich überhaupt nicht mehr vorstellen. Immer noch sind freilich diese Gebilde aus äußerlich Wahrgenommenem, aus Messungsgrößen nämlich, erschlossen; allein was wird endlich aus diesem Erschlossenen selbst? In der „Feldphysik" beschränkt sich das Erschlossene zuletzt auf „die Tatsache, daß" in einem gewissen Bereich diese oder jene „Zustandsgrößen" herrschen, Messungsergebnisse diese oder jene Werte annehmen. Was aber ist denn nun eine solche „Tatsache, daß"? Ist sie noch etwas Körperliches? Und nicht vielmehr

ein „Sachverhalt"? Somit zuletzt etwas Geistiges? Wie ist's aber im Seelischen? Ein „Trieb" ist nicht mehr aus äußeren, er ist aus inneren Wahrnehmungen erschlossen. Gilt jedoch dies nicht zuletzt von den geistigen Gebilden auch? Dürfte man die Denknotwendigkeit nicht geradezu die Kraft nennen, die sich im richtigen Denken auswirkt (das Widersprechende läßt sich eben, eine gewisse Reife und Entwicklung des Denkenden vorausgesetzt, nicht denken — ganz auf dieselbe Art, wie sich das Harte nicht zerbrechen läßt)? Stellen wir demnach diese drei Gebilde nebeneinander: die elektrische Ladung eines Atomkerns; den Zerstörungstrieb eines Lustmörders; die zwingende Notwendigkeit einer Schlußfolgerung (die erste aus äußeren, die zweite und die dritte aus inneren Wahrnehmungen erschlossen), — wo endet das „wirkliche Vorhandensein" und wo beginnt die „bloße Gegenständlichkeit"? Zuletzt war's vielleicht doch kein bloßes Vorurteil, das einen Platon, einen Hegel der Behauptung, das sinnlich Wahrnehmbare sei wirklicher als das „bloß" Denkbare, so heftig widersprechen ließ.

Allein kommt nun diese (an dem Maßstab der Alltagswelt gemessen) größere Unabhängigkeit vom Ich, diese höhere Eignung, die Erscheinungen zu erklären, auch noch der Welt der Wissenschaft *als Ganzem*, dem *Inbegriff* der drei großen Wissenschaftsbereiche zu? Solang und soweit diese Bereiche auseinanderklaffen, sich einheitlicher wissenschaftlicher Bearbeitung nicht fügen, darf dies mit Zuversicht wohl nicht behauptet werden. Wie ließe sich's dartun, daß das Verhältnis, das Nebeneinander von Körperlichem, Seelischem und Geistigem in der wissenschaftlichen vom Ich *unabhängiger* sei als in der alltäglichen Welt, solang, um dies Verhältnis, dies Nebeneinander nur überhaupt irgendwie begreiflich zu machen, auf die Alltagswelt *zurückgegangen*, die innige Durchdringung, in der hier Körperliches, Seelisches und Geistiges sich vorfinden, aufgezeigt werden muß? Und wer möchte den Satz verteidigen, eben diese uns in der Alltagswelt durchweg begegnende innige Durchdringung lasse sich aus dem Wesen der Wissenschaftswelt *ableiten*, aus ihr *erklären*, solang jenes Verhältnis in dieser Welt als ein bloßes, beziehungsloses Aus- und Nebeneinander sich darstellt? Erkenntnis sollte nicht Rückgang von der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit auf ein nur erschlossenes Als-Ob sein, aus dem sich, wenn's wirklich wäre, jene unmittelbar gegebene Wirklichkeit ableiten ließe, vielmehr Fortgang von unmittelbar gegebener, flüchtiger und nur beschränkt gültiger Erscheinung zu einer dauerhafteren und allgemeiner gültigen Wirklichkeit, von der aus auch jene Erscheinung uns begreiflich wird. Wie

aber vermöcht' uns die Welt der Wissenschaft jene des Alltags begreiflich zu machen, solang jene uns selbst unbegreiflich, solang sie für uns ein unbegriffenes Nebeneinander dreier so gut wie völlig unzusammenhängender Bereiche darstellt? Solang dies sich so verhält, läßt sich nicht sagen, der Welt der Wissenschaft komme in demselben Sinn ein höheres Maß von Wirklichkeit zu als der Alltagswelt, in dem dies allerdings von dieser in ihrem Verhältnis zur Welt des Bewußtseins gesagt werden darf.

Wird damit das über Wesen und Richtung der Erkenntnis Gesagte überhaupt zurückgenommen oder auch nur angezweifelt? Was das Grundsätzliche angeht, in keiner Weise. Die Aufgabe der Erkenntnis bleibt's, über die Erscheinung hinaus zur Wirklichkeit vorzudringen, auch jenseits der Alltagswelt eine in noch höherem Maß wirkliche Welt der Wissenschaft aufzubauen, zu entdecken. Allein daß die Wissenschaft, die wir zur Zeit kennen, dieser Aufgabe nun auch gerecht werde, das ist doch hiemit in keiner Weise gesagt. Und dies eben ist's, was bezweifelt werden muß. Solang die Wissenschaft die Alltagswelt nicht auf eine Welt zurückzuführen, sie nicht aus einer Welt abzuleiten vermag, vielmehr nur aus drei voneinander getrennten Welten, ohne diese noch zu einer höheren Einheit verknüpfen und aus dieser Einheit auch die Einheit der Alltagswelt (nämlich die Art, wie sich Körperliches, Seelisches und Geistiges in ihr durchdringen) ableiten zu können, solang darf wohl nicht behauptet werden, jene Aufgabe sei gelöst, solang hat dann aber auch die dreigeteilte Welt der Wissenschaft kein Recht darauf, wirklicher zu heißen als die Alltagswelt. Eine bloße Erdichtung, ein bloßes Als-Ob wird man deswegen die Welt der Wissenschaft nicht nennen wollen; sie ist mehr und weniger als das: mehr, weil ja die Möglichkeit, eine Verknüpfung jener drei Bereiche möge noch, und sie möge immer erfolgreicher gelingen, keinesfalls auszuschließen ist; weniger, weil, so lang dies nicht der Fall ist, jene dreigeteilte Welt nicht einmal der Aufgabe einer Als-Ob-Welt genügt, da sich ja aus ihr, auch wenn sie wirklich wäre, die Alltagswelt keineswegs ableiten, keineswegs erklären ließe. Als Ganzes betrachtet, ist demnach die Welt der Wissenschaft weder Wirklichkeit noch Dichtung: sie ist eine vorläufig angenommene Welt — allerdings in der Hoff-

nung vorläufig angenommen, sie möge sich dereinst noch als höhere Wirklichkeit erweisen, ohne daß indes darüber, ob diese Hoffnung jemals in Erfüllung gehen wird, heute mit irgendwelcher Bestimmtheit geurteilt werden könnte.

Mit der Welt des Alltags verglichen, stellt daher die Welt der Wissenschaft wohl ihrer allgemeinen Idee, und das heißt zuletzt: unserm Plan und Entwurf, unsern Wünschen und Hoffnungen nach, eine höhere Wirklichkeit vor, keineswegs dagegen ihrer gegenwärtigen Form, ihrem tatsächlichen Gehalt nach: eine im einzelnen faßbare, inhaltlich bestimmte Welt, die mit größerem Recht Wirklichkeit heißen dürfte als die Alltagswelt, weist vorerst auch die Wissenschaft nicht auf. Der Idee nach ist also die alltägliche freilich nicht auch die höchste Wirklichkeit: unserm auf ein in höherem Maß Wirkliches zielenden Forschen und Hoffen versperrt sie durchaus nicht grundsätzlich den Weg, allein solang dieser Weg sich nicht als gangbar erweist (solang er uns zwar zu drei Einzelwelten führt, von denen jede einer Seite der Alltagswelt zugrunde liegen könnte, jedoch nicht zu einer Gesamtwelt, aus der sich die Alltagswelt als Ganzes ableiten ließe), solang bleibt doch die Alltagswelt die einzige uns bekannte, die letzte uns erreichbare Wirklichkeit.

Denn daß nicht etwa die „Welt an sich" die Aufgabe löst, an der die Welt der Wissenschaft versagt, das versteht sich fast von selbst, oder es wird doch jedenfalls durch zwei einfache Erwägungen außer Zweifel gerückt.

Die „Welt an sich" wird gedacht als jene Wirklichkeit, die der Welt der Wissenschaft zugrunde liegen, die noch wirklicher sein soll als diese. Kennen wir also eine einheitliche Wissenschaftswelt, der wir mit Zuversicht Wirklichkeit zusprechen dürften, noch nicht, wie dürften wir daran denken, uns eine „Welt an sich" auszudenken, auf die wir die Wissenschaftswelt ihrerseits zurückführen möchten? Und in der Tat würde wohl jeder Versuch, etwas der Art zu unternehmen, gerade von der Dreiheit der Wissenschaftswelten seinen Ausgang nehmen; eben diese Dreiheit aber ist's ja, die den Wirklichkeitsanspruch der Wissenschaftswelt als einen fragwürdigen erscheinen läßt, eben sie ist's, die beseitigt werden müßte, wenn jener Anspruch sich sollte durchsetzen können. Solang sie nicht beseitigt ist, solang ist's freilich jedermanns gutes Recht, sich darüber mit einem Ausblick in eine Welt von „Dingen an sich" hinwegzutrösten: er mag sich's ausmalen, wie sich die Fäden, die von der einen Alltagswelt zu den drei Wissenschaftswelten führen und dort unverbunden enden, hinter der Ebene der Wissenschaft, in einer „Welt an sich", neuerlich zu einer Einheit verflechten. Gedanken, die, wenn sie den Anspruch erhöben, Wissenschaft zu sein, als Halbwissenschaft zur Seite geschoben

werden müßten, auch sie haben ihr Recht, sobald sie sich damit bescheiden, bedingungsweise Vermutungen zu sein, sobald sie nur eine Möglichkeit aufweisen wollen, wie sich etwa, falls es der Forschung nicht gelingen sollte, Körperliches, Seelisches, Geistiges durch Gesetze miteinander zu verknüpfen, doch ihr gemeinsamer Ursprung im Unerforschlichen vorstellen ließe. Allein alle solchen Vorstellungen, alle solchen Vermutungen ruhen doch ganz und gar auf den Annahmen, durch die sie bedingt sind. Solang's nicht feststeht, das zu Erklärende (die Welt der Wissenschaft) sei Wirklichkeit, solang darf offenbar auch dem Erklärungsgrund (der Welt an sich) Wirklichkeit, oder gar höhere Wirklichkeit, nicht zugesprochen werden.

Doch selbst wenn nach der Wirklichkeit der Wissenschaftswelt kein Zweifel langte, vermöchte doch nur eine „Welt an sich" im allgemeinen, nie jedoch eine bestimmte „Welt an sich", ihren Anspruch auf höchste Wirklichkeit geltendzumachen. Denn gäb's eine, auf die — sei's auch nur mit Wahrscheinlichkeit — von der Wissenschaftswelt her geschlossen werden dürfte, dann gehörte sie ja dieser Wissenschaftswelt selbst an und wär' somit nicht mehr eine „Welt an sich". Das „an sich" ist ja, seinem Wesen nach, nur ein Grenzbegriff. Daraus, wie die Dinge beschaffen sind, sofern sie uns erscheinen, schließt die Wissenschaft darauf, wie sie beschaffen sein mögen, sofern sie uns nicht erscheinen. Ist nun jeder solche Schluß schon ein Schluß auf die Beschaffenheit der Dinge „an sich"? Dann fällt die „Welt an sich" mit der Welt der Wissenschaft zusammen, und für eine besondere „Welt an sich" bleibt kein Raum. Oder aber, und so ward der Ausdruck hier gebraucht, das „an sich" beginnt erst dort, wo die Schlüsse aus der Erscheinung enden: dann gibt's zwar den allgemeinen Begriff einer „Welt an sich" (nämlich den Begriff der Welt, wie sie gedacht werden müßte, wenn sie ohne jede Rücksicht darauf, wie sie uns erscheint, gedacht werden sollte), jedoch im einzelnen kein Wissen um eine solche (denn daß etwas — über jenes „wie" hinaus — „an sich" so oder so beschaffen sei, das könnten wir doch immer nur daraus, und somit gewiß nie ohne jede Rücksicht darauf, erschließen, wie's uns erscheint). Daher läßt sich denn wohl grundsätzlich die Behauptung festhalten, indem die Erkenntnis, von den Bewußtseinserscheinungen ausgehend, die Alltagswelt erreiche, dann aber, über diese hinausstrebend, als wissenschaftliche Erkenntnis, sich dem „an sich" der Dinge nähere, ziele sie auf ein immer volleres, auf ein immer treueres Erfassen der Wirklichkeit, — allein damit verträgt sich doch sehr wohl die Einsicht, daß die Erkenntnis ein inhaltlich bestimmtes „an sich", das sie nun als die höchste, als die endgültige Wirklichkeit ansehen dürfte, nie und nimmer erreichen kann.

Die Alltagswirklichkeit ist somit zwar nicht die höchste denkbare, sie ist vielleicht auch nicht einmal die höchste dem Menschengeschlecht erreichbare, allein sie ist doch die höchste von uns erreichte Wirklichkeit, man darf sagen: sie ist für uns die höchste Wirklichkeit schlechthin.

75. Die Alltagswirklichkeit — in einem gewissen Sinne dürfen wir nunmehr auch sagen: die Wirklichkeit schlechthin — besteht aus Sinngebilden. Besagt das, die Welt der Wissenschaft bestehe nicht aus Sinngebilden? Gewiß nicht; wohl aber besteht sie aus Sinngebilden von wesentlich verschiedener Art. Und zwar handelt sich's dabei sogar um eine zweifache Verschiedenheit.

Einerseits gehören — und das geht ja schon aus dem Gesagten hervor — die Gebilde der Wissenschaftswelt nur je einem der drei großen Bereiche, somit zur Gänze entweder der Natur oder dem Bewußtsein oder aber der Vernunft an: die wechselseitige Durchdringung von Körperlichem, Seelischem und Geistigem, ihre Verwebung zur Einheit eines Sinngebildes, wie sie die Sinngebilde der Wirklichkeit kennzeichnet, ist hier nicht anzutreffen. Sodann aber, und das ist's, was bei unserer Betrachtungsweise vor allem in die Augen springt, gründen sich die Sinngebilde der Wissenschaft auf verhältnismäßig wenige Arten von „Sinn": es sind eben jene, die den Aufgaben, den Zielen der einzelnen Wissenschaftsgruppen entsprechen. Doch weisen diese wenigen Arten von Sinn hier freilich eine weit reichere Entfaltung auf, als sie in der Alltagswelt möglich ist.

Der „Sinn" eines Gebildes der Naturwissenschaft, demnach eines Naturgegenstands oder Naturvorgangs, besteht darin, anderen ähnlich zu sein, womöglich sich aus ihnen nach einem festen Gesetz, einer festen Formel ableiten, berechnen zu lassen. Und fast dasselbe gilt von den Gebilden der Seelenlehre, nur daß, da diese noch gar wenig Gesetze kennt, der wissenschaftliche „Sinn" eines seelischen Gebildes sich fast ganz darauf beschränkt, daß es ein Gebilde dieser oder jener Art und Gattung ist. Der „Sinn" eines Gebildes der Vernunftwissenschaft endlich besteht darin, zu anderen Gebilden derselben Art in Beziehungen der Gleichheit oder Ungleichheit, der Ueber- oder Unterordnung, der Unverträglichkeit, der Verträglichkeit oder der notwendigen Bedingtheit zu stehen, mit anderem Wort: darin, in einer geordneten Mannigfaltigkeit (einem „System") von Zahlen, Begriffen, Sätzen, Werten, Geboten eine bestimmte Stelle einzunehmen. So dürfen wir denn zusammenfassend wohl sagen: der „Sinn" eines wissenschaftlichen Gebildes besteht vor allem darin, daß es sich einer übersicht-

lichen Ordnung fügt, sich aus anderen Gebilden ähnlicher Art ableiten (folgern, berechnen, erklären) läßt.

Kein Zweifel, daß in Ansehung solcher Ableitbarkeit die Gebilde der Wissenschaft jenen der täglichen Erfahrung ganz unvergleichlich überlegen sind. Kein Zweifel aber auch, daß sie dafür von ihnen in Ansehung, nicht nur der Mannigfaltigkeit, des Reichtums der Sinn-Beziehungen überhaupt, vielmehr insbesondere auch in Ansehung alles dessen, was man den Gefühls- und Wertgehalt solcher Sinn-Beziehungen nennen möchte, ebenso unvergleichlich übertroffen werden.

d) Der Aufbau der „Sinngebilde schlechthin" und ihr Zusammenhang.

76. „Sinn" hat für uns alles, was wir verstehen. Etwas verstehen aber bedeutet soviel wie: es so auffassen, wie wir's, auf Grund einer uns einwohnenden Bereitschaft, aufzufassen bereit sind. Eine solche Bereitschaft beruht ursprünglich auf Trieb, Gewohnheit oder Uebereinkunft. Doch lagert sich auch dort, wo Trieb oder Uebereinkunft die tiefste Grundlage solcher Bereitschaft ausmachen mögen, die Gewohnheit so mächtig über sie (denn auch das Triebhafte behauptet sich ja nur dort, wo's von keiner Gegengewohnheit verdrängt wird, und die Uebereinkunft stiftet eine Bereitschaft nur, wo sie selbst zur Gewohnheit wird), daß auf allen Stufen höherer Bewußtseinsentwicklung die Gewohnheit wie der alleinige Grund, ja wie die notwendige und zureichende Voraussetzung aller Auffassungsbereitschaft betrachtet werden darf.

Und was man hienach von vornherein vermuten möchte, das bekräftigt, soviel ich sehe, die Erfahrung durchaus: auch der Grad des Verständnisses hängt von der Stärke der Gewohnheit ab; das Altgewohnte und Längstvertraute erscheint uns „selbstverständlich", indes das nur hie und da einmal Erfahrene uns im günstigsten Falle „gerade eben noch verständlich" dünkt.

Es ist dies derselbe Sachverhalt, dem einst jene Seelenforscher, die alles Seelische auf „Vorstellungsverknüpfungen" glaubten zurückführen zu können, durch den Begriff einer besonders „festen", besonders „innigen" Vorstellungsverknüpfung gerecht werden wollten.

Nun gibt's ja (denn aus „Sinngebilden" besteht die ganze Wirklichkeit, soweit wir von ihr überhaupt Kenntnis nehmen)

nichts, das sich unsrer Auffassung, unserm Verständnis ganz und gar entzöge (selbst „Rätsel“ und „Wunder“ verstehen wir ja — eben als solche!). Daher ist denn, wenn wir etwas nur überhaupt irgendwie „verständlich“ oder „sinnvoll“ nennen, damit nichts gesagt, was des Sagens wert wär': im Gegensatze zu andren gekennzeichnet, von ihnen unterschieden werden irgendwelche Gebilde erst dadurch, daß ihnen ein höherer als der durchschnittliche, als der gewöhnliche Grad von Verständlichkeit, von „Sinn“ zugesprochen wird. Fortan heiße darum nur das verständlich, was leicht verstanden wird, nur das sinnvoll, was seinen guten Sinn hat. Das aber wird im allgemeinen nur solches sein, was, sei's an sich selbst, seinem Aufbau nach, sei's in seinem Zusammenhang, unsern Gewohnheiten, unsern Erwartungen entspricht.

77. Eins ist das „Verständliche“, das Sinnvolle, ein andres das Erklärliche. Zwar stehen einander diese beiden Begriffe keineswegs fremd, beziehungslos gegenüber. Das Erklären ist vielmehr selbst ein Verstehen, es ist ja „jene Art, das Einzelne zu verstehen, die das in ihm enthaltene Allgemeine, damit aber sein Bildungsgesetz, aufs Korn nimmt“. Allein dies Allgemeine, dies Bildungsgesetz, braucht deswegen durchaus noch nicht ein besonders gewohntes und vertrautes und darum auch besonders leicht verständliches, sinnvolles zu sein. Daß ein bestimmtes einzelnes Lakmuspapier in einer bestimmten Säure sich rötet, „erklärt“ sich daraus, daß Lakmuspapier in Säuren sich überhaupt rot färbt; allein, dem Laien zumindest, wird jene Erscheinung deswegen noch keineswegs besonders verständlich oder sinnvoll erscheinen: weder ist sie an sich „selbstverständlich“, noch ermöglicht sie uns sonst eine der vielen uns gewohnten Auffassungsweisen: sie stellt keinen Lebenszusammenhang dar, sie hat keinen Wert, drückt nichts aus, hat keinen geistigen Gehalt, bezeichnet, versinnbildlicht nichts, dient keinem Zweck; daß sie sich einer allgemeinen Regel unterordnet, dies verleiht ihr nur eben gerade ein Mindestmaß von Verständlichkeit, von Sinn.

Für den Fachmann, den Sachkenner wird die Tatsache, daß sich Lakmuspapier in Säuren rötet, freilich bald selbstverständlich und darum auch einigermaßen sinnvoll: ihm ist die rote Farbe des Lakmuspapiers zum Zeichen, ja man dürfte sagen: zum Ausdruck, der Einwirkung einer Säure geworden. Und diese Bemerkung verdient festgehalten zu

werden; in Ansehung der Verständlichkeit, des Sinnes bestehen Unterschiede von Einem zum Andern: dem Fachmann mag „leicht verständlich“ erscheinen, was für den Laien „wenig Sinn“ hat; durch zunehmende Vertrautheit mit einer Gruppe von Gebilden, durch Gewöhnung an sie, wird „verständlich“, gewinnt „Sinn“, was vordem unverständlich, ja sinnlos erschien.

Noch bedeutsamer jedoch als die Tatsache, daß das Erklärliche sich oft nicht auch als ein Verständliches erweist, ist vielleicht die andere Tatsache, daß auch umgekehrt, und zwar überaus häufig, das Verständliche darum noch nicht auch ein Erklärliches ist. Und zwar gilt dies einerseits für alle Arten der Verständlichkeit, des Sinns, die über die bloße Erklärlichkeit, die bloße Zurückführbarkeit auf Allgemeineres, Bekannteres hinausgehen, andrerseits aber — auch hievon ganz abgesehen — für alle jene allgemeinsten Formen des Aufbaus oder des Zusammenhangs der Sinngebilde, die, eben als die allgemeinsten, uns zwar innigst vertraut, dabei indes doch nicht aus etwas noch allgemeinerem ableitbar sind. Als Beispiel für die erste Art dieses „Verständlichen und doch Unerklärlichen“ mögen wir, vorgreifend, gleich hier das Naturzweckmäßige nennen: die Atmung, die Ernährung, die Fortpflanzung der lebenden Wesen erscheinen uns verständlich, sobald wir einsehen, daß sie der Erhaltung, der Fortdauer ihres Lebens dienen, auch wenn wir ganz und gar außerstande sind, anzugeben, nach welchen Gesetzen Atmung, Ernährung und Fortpflanzung zustande kommen. Als Beispiel für die zweite Art des „Verständlichen und doch Unerklärlichen“ — den Zusammenhang von Leib und Seele: nichts ist uns so verständlich, als daß wir eine Verletzung zu empfinden, mit unserm Willen unsre Glieder zu bewegen imstande sind, denn an nichts sind wir mehr gewöhnt; allein nichts ist weniger erklärlich, denn wo gäb's eine allgemeinere, eine uns bekanntere Erscheinung, aus der wir diesen Zusammenhang abzuleiten vermöchten?

Verstehen und Erklären, Sinn und Gesetzmäßigkeit, decken sich also nicht. Verkehrt wär's freilich, dies dahin zu übertreiben, als wären sie miteinander unverträglich, stünden zueinander durchweg im Gegensatz. Das ist ja schon darum nicht möglich, weil uns ja das Allgemeine, das Bekannte, auf das ein Einzelnes zurückführen muß, wer's erklären will, zumeist auch ein Gewohntes, und darum auch ein Verständliches, ein Sinnvolles sein wird: daß es am Mittag wärmer zu sein

pflegt als am Morgen, — dieser Zusammenhang läßt sich aus allgemeineren Naturgesetzen voll und ganz erklären, zugleich aber ist er uns auch so gewohnt, daß wir ihn auch als durchaus verständlich, als durchaus „sinnvoll" empfinden. Allein aus drei Gründen bleibt zwischen Erklären und Verstehen, zwischen Gesetzmäßigkeit und Sinn trotzdem eine gewisse Spannung, ja in gewisser Weise geradezu ein Gegensatz bestehen. Zwei davon wurden soeben berührt: die ganze Fülle des Sinns, die dem Lebendigen, dem Wertvollen, dem Nachfühlbaren, dem geistig Gehaltvollen, dem Beziehungsvollen und sinnbildlich Deutbaren, dem Zweckbezogenen innewohnt, sie fehlt dem bloß naturgesetzlich Begründbaren als solchen; die uns vertrautesten Grunderscheinungen unseres Seins und Lebens andererseits sind zumeist von solcher Allgemeinheit, daß sie jedes Versuchs, sie auf noch Allgemeineres zurückzuführen, das aber heißt eben: sie zu erklären, spotten. Hiezu aber tritt nun ergänzend noch ein drittes: dazu, erklärt zu werden, eignet sich eine Erscheinung um so besser, je einfacher sie ist, aufs Einfachste aber führt uns in der Regel erst die absichtliche Trennung, die planmäßige Zerlegung des Gegebenen; gegeben dagegen, und darum auch gewohnt, verständlich und sinnvoll ist uns vor allem das Zusammengesetzte, das Verwickelte. Man stelle, um sich dies zu vergegenwärtigen, im Geist neben einfachste Spiegelungs- und Brechungsvorgänge die Morgen- oder die Abenddämmerung, neben die allmähliche Leistungsverringerung einer durch lange Zeit immer wieder gereizten Muskelfaser die Ermüdung eines Wettläufers: jene einfachen Teilvorgänge sind ohne Zweifel der Erklärung weit eher zugänglich, allein ebenso gewiß ist's, daß diese Gesamterscheinungen uns weit unmittelbarer „verständlich" sind, ihren „Sinn" sozusagen unverhüllt auf der Stirne tragen. Mögen sich daher Erklärlichkeit und Verständlichkeit auch vielfach decken oder doch berühren, in weitem Umfang ist's doch so, daß wir gerade das, was wir am besten erklären können, am wenigsten zu verstehen, und gerade das, was wir am besten zu verstehen vermögen, am wenigsten zu erklären imstande sind.

Daß zwischen Erklären und Verstehen eine Spannung besteht, ist oft bemerkt worden. Wollen wir uns der Sprechweise R. Reiningers bedienen, so dürfen wir sagen: verständlich sind die Erscheinungen, sofern sie als „Erlebnisse", erklärlich, sofern sie als „Vorstellungen" betrachtet wer-

den; wer aber den einen dieser Gesichtspunkte einnimmt, dem ist, solang er ihn einnimmt, der andre verschlossen. Und neuestens äußert sich, mitten unter Erörterungen ganz anderer Art, E. Zilsel folgendermaßen: wir müssen uns „von jener lebenswarmen Unmittelbarkeit entfernen, sobald wir objektive Zusammenhänge zu erkennen beginnen .... Es ist nun einmal so, daß in unserer Welt mit Erlebensnähe bezahlen muß, wer objektive Zusammenhänge gewinnen will" (Einführung in die Philosophie, her. von Schnaß, Osterwieck 1928, S. 114).

78. Dieser Gegensatz des Erklärens und des Verstehens, er ist dort am wenigsten, ja im Grunde wohl gar nicht merklich, wo sich's um das Erklären und Verstehen rein geistiger Gebilde, um den Aufbau und den Zusammenhang von Gedanken, Werten, Vorschriften handelt. Hier gibt's ja keine räumliche Erstreckung, die gemessen werden, keine zeitliche Folge, die sich wiederholen könnte, ebensowenig aber kann hier von Leben, Nachfühlen, Versinnlichen, Einem-Zwecke-dienen die Rede sein. Alle Zusammenhänge, die hier vorgefunden, die hier ermittelt werden können (mögen sie nun zwischen den einzelnen Teilen bestehen, die ein geistiges Gebilde zusammensetzen, etwa zwischen den einzelnen Merkmalen eines Begriffs, oder aber zwischen diesen Gebilden selbst) sind zuletzt von der Art der Ueber- und Unterordnung, der Gleichheit und Ungleichheit, der Unverträglichkeit, Verträglichkeit, Denknotwendigkeit. Und da gibt's dann keinen Unterschied mehr zwischen Erklären und Verstehen. Oder genauer: das Erklären ist im Geistigen nur ein, dem Ganzen inhaltlich gleichartiger, Ausschnitt aus dem Verstehen.

Erklären nämlich können wir ein Geistiges nur, indem wir's „begründen", das aber heißt: indem wir zeigen, daß es in ein andres Geistiges eingeschlossen ist (von ihm „impliziert" wird). So mögen wir einen Begriff erklären, indem wir angeben, welchem allgemeineren Begriff er sich unterordnet, d. h. — von der Seite des Begriffs-„Umfangs" her angesehen — welche umfassendere Klasse von Gegenständen die fragliche Klasse in sich begreift, oder aber — sofern wir vielmehr auf den Begriffs-„Inhalt" unser Augenmerk richten — welche allgemeinen Gattungs- und welche besonderen Art-Merkmale der zu erklärende Begriff umfaßt. So erklären wir eine Größe durch eine andere, indem wir sie ihr gleichsetzen, d. h. indem wir dartun, daß in die Bestimmung der einen (etwa in den „Ansatz" einer Gleichung) auch schon die der andern (etwa

die „Auflösung") notwendig eingeschlossen ist. Vor allem aber erklären oder begründen wir einen Satz — es sei nun eine Aussage, eine Wertung, ein Gebot oder eine Erlaubnis —, indem wir ihn als notwendige Folgerung aus einem andern Satze gleicher Art erweisen; dadurch aber wird's eben klar, daß zuletzt der Inhalt des ersten Satzes in den des zweiten — Sachverhalt in Sachverhalt, Wert in Wert, Pflicht in Pflicht, Recht in Recht — schon eingeschlossen war.

Jede solche Unterordnung, Gleichsetzung, Folgerung aber „verstehen" wir unmittelbar, d. h. wir sehen's unmittelbar ein, daß ein geistiges Gebilde von einem andern eingeschlossen („impliziert") wird. Hier gibt's also kein vom Verstehen grundsätzlich verschiedenes Erklären. Erklären heißt hier lediglich, vom Verstehen eine bestimmte Anwendung machen — nämlich eine solche, die's uns ermöglicht, zu eindeutigen Ergebnissen zu gelangen. (Aus gegebenen Merkmalen lassen sich sehr verschiedene Begriffe aufbauen; eine gegebene Größe stellt die Lösung ungezählter, voneinander verschiedener Aufgaben dar; aus einem gegebenen Satz können beliebig viele andere Sätze gefolgert werden. Zu verstehen sind demnach zwar alle solchen Zusammenhänge in beiden Richtungen, allein nur wenn wir sie in jener Richtung verfolgen, in der sie uns zu dem gegebenen, zu dem eben von uns betrachteten Punkte führen, vermitteln sie uns die Erklärung, d. h. die Begründung, eines bestimmten einzelnen geistigen Gebildes.) Die geistige Welt wissenschaftlich bearbeiten heißt daher im Grunde, sie sich verständlich machen, ihren Sinn erfassen. Und da ja alle Wissenschaft selbst ein Geistiges, da sie insbesondere an die sachlichen Zusammenhänge des von ihr Gedachten (an das, was man seine „logischen" Beziehungen nennt) gebunden ist, so darf man auch sagen: die geistigen Sinnzusammenhänge und unsere Fähigkeit, sie zu verstehen, zu erfassen, sie bilden zuletzt die Voraussetzung, die Grundlage, aller und jeder Wissenschaft.

79. Schon wo Aufbau und Zusammenhang rein seelischer Gebilde erfaßt werden soll, fallen dagegen Verstehen und Erklären, Sinn und Gesetzmäßigkeit, einigermaßen auseinander.

Seelisches erklären, das bedeutet entweder, seine Stelle in der Mannigfaltigkeit möglicher seelischer Erlebnisse bestimmen, es nach Gattung, Art, Besonderheit beschreiben, oder aber, einen seelischen Zusammenhang als einen gesetzmäßigen erkennen. Beides ist Ausfluß rein wissenschaftlicher Geisteshaltung. Und vor allem in berufsmäßigen Seelenforschern wird sich drum auch diese Haltung entwickeln, wird sich die Bereitschaft ausbilden, Seelisches zu erklären, d. h. es auf die gattungsmäßige Bestimmtheit seines Inhalts sowie auf die Gesetzmäßigkeit seines Eintretens hin zu untersuchen.

Unendlich viel tiefer als diese Bereitschaft aber wurzelt in uns die andre, seelisches Erleben und Geschehen mitzufühlen, nachzuerleben. Dies ist's, was wir von frühauf erlernen, unser ganzes Leben lang üben, dies ist's, was uns allen zur Gewohnheit, in Wahrheit zur „zweiten Natur“ geworden ist, dies ist's drum auch, was wir, mehr als alles andre, meinen, wenn wir sagen, daß wir Seelisches „verstehen“. „Sinn“ hat für uns jenes Seelische, das wir nachzuerleben, in uns selbst nachbildend zu erzeugen vermögen.

Dies Verstehen aber fällt nun mit jenem Erklären keineswegs zusammen. Es läßt sich ein Erklären denken, dem kein Verstehen entspricht, und alle Tage erfahren wir ein Verstehen, dem kein Erklären zur Seite geht.

Spielt jenes in der Seelenlehre vielleicht keine besondre Rolle, so doch nur darum und insoweit nicht, als wir eben mit dem Erklären des Seelischen überhaupt gar sehr im Rückstand sind. Wo wir indes ernstliche Versuche solcher Erklärung vor uns sehen, da stehen wir alsbald auch Zusammenhängen gegenüber, deren Erklärungswert (wenn anders ein solcher ihnen zuzuerkennen ist) doch Verständlichkeit keineswegs in sich schließt.

Fast die vornehmsten Beispiele hiefür liefert die „Seelenzergliederung“ (die sog. „Psychoanalyse“). Ob es wahr ist, daß wir, wenn uns gewisse Dinge im Sinn liegen, von gewissen andern Dingen träumen, sei's daß diese „Sinnbilder“ jener sind, sei's daß ihre Bilder aus jenen Gedanken durch „Verdichtung“ oder auf irgendwelche andre bestimmte Art entstehen, — das mag hier unentschieden bleiben (ich für meine Person hab' mich davon nicht überzeugt). Allein ein doppeltes ist gewiß: wär's so, so wär' das ein richtiges „Gesetz“, und ein Traumbild, das uns diesem Gesetz gemäß erschiene, wär' dann in Wahrheit „erklärt“; allein „verständlich“ wär's uns darum noch keineswegs, denn wie — es sei nun durch Versinnbildlichung, Verdichtung oder auf welche Art immer — aus jenen

Gedanken diese Traumbilder werden sollen, das vermöchten wir — und wären jene Gesetze noch so wohl begründet — darum noch auf keine Weise nachzufühlen. Auch wenn's so wäre, wär's doch für uns eine bloße Tatsache, die uns „unverständlich" bliebe, in der ein Sinn für uns nicht läge.

Schwerer als für ein unverständliches seelisches Gesetz, ist's natürlich, für eine unverständliche Art von Seelischem ein Beispiel aufzuweisen. Denn fremdes Seelisches ist uns ja nicht unmittelbar gegeben: wir leihen's andren Wesen auf Grund ihrer Aeußerungen, ihres Verhaltens; wie vermöchten wir ihnen da nach Gattung und Art bestimmbare Erlebnisse zu leihen, die wir doch selbst nicht nacherleben könnten? Allein die „Seelenzergliederung" überwindet auch diese Schwierigkeit. Ihr zufolge spielen in der gesetzmäßigen Verkettung der seelischen Erlebnisse auch unbewußte Erlebnisse eine bedeutende Rolle (und vielleicht ist dieser Begriff sogar besser begründet als die Anwendung, die die Seelenzergliederer von ihm machen; oder es besteht doch mindestens nicht viel Aussicht darauf, daß ohne die Hilfe dieses Begriffs viel seelische Gesetzmäßigkeit sich werde auffinden lassen); wie aber vermöchten wir ein wahrhaft unbewußt Seelisches mitzufühlen, nachzuerleben, zu verstehen?

Unermeßlich dagegen dehnt sich das Gebiet des Seelischen aus, das wir zwar zu verstehen, jedoch nicht zu erklären imstande sind. Es fällt ja — mit einiger Uebertreibung dürfte man sich wohl so ausdrücken — mit dem Gebiet des fremden Seelischen überhaupt zusammen. Das allermeiste jedenfalls von dem, was, unserer Meinung nach, in anderen Menschen vorgeht (denn bei den Tieren liegt ja unser Verstehen naturgemäß im argen, und zwar um so mehr, je ferner sie uns stehen), ist uns wenigstens einigermaßen verständlich — fremdes Denken, Fühlen, Wollen hat für uns „Sinn", — ohne daß wir's doch nach irgendwelchen Gesetzen als notwendig begreifen, ohne daß wir's im vorhinein eindeutig bestimmen könnten. Ein Mensch gerät in Zorn. Er bricht in laute Scheltreden aus. Wir vermögen dies Geschehen nachzuempfinden, wir verstehen's, es hat für uns Sinn. Aber vielleicht bricht er nicht in Scheltreden aus, sondern bezähmt sich. Auch das vermögen wir nachzuempfinden, zu verstehen, auch das hat für uns „Sinn". Von einem Gesetz aber, nach dem er das eine, nach dem er das andere tun müßte, ist keine Rede; warum er sich auf die eine, warum auf die andre Weise verhält, — wir wissen's nicht. Das Verhalten jenes Menschen — es mag nun dieses oder jenes sein — ist uns verständlich, allein weder in dem einen noch in dem andern Fall ist's uns erklärlich.

Gewisse „Ansätze“ zu einer Gesetzmäßigkeit gibt's freilich auch hier: der von Natur aus „Jähzornige“, aber auch der nicht oft zur „Selbstbeherrschung“ Angeleitete, wird häufiger in Hitze geraten als der gleichmütig Veranlagte und als der strenger Erzogene. Allein diese Regeln sind ganz ungenau, sie gelten nur ganz „im allgemeinen“. Im Einzelfall lassen sie uns so ziemlich im Stich. Sie sagen im Grunde nur Häufigkeitsunterschiede aus, haben zuletzt nur „statistische“ Bedeutung.

Das schließt nicht aus — und diese Beobachtung wird sich in der Folge noch als bedeutsam erweisen — daß auf dem Gebiet des Seelischen das Verstehen doch, sozusagen, als eine Vorstufe des Erklärens, als ein vorläufiger Ersatz dafür, betrachtet werden darf. Seelisches Geschehen erklären, dies hieße ja, es auf ein Gesetz zurückführen. Ein Gesetz aber, was ist's als eine genau aufgefaßte, bestimmt ausgesprochene Regelmäßigkeit? Das Verstehen andererseits ruht auf der Bereitschaft zu einer gewissen Auffassung, diese Bereitschaft wieder auf einer Gewohnheit, die Gewohnheit aber setzt ihrerseits eine ihr entsprechende Regelmäßigkeit voraus. Ohne Regel also kein Erklären, aber auch kein Verstehen! Und geläng's, an die Stelle der Regel etwas genaueres und bestimmteres, ein Gesetz, zu setzen, dann vermöcht' auch an die Stelle des Verstehens ein Erklären zu treten. Wann einer seinen Zorn austobt, wann er seiner Meister wird, das wissen wir nicht; darum vermögen wir weder jenes noch dieses, wenn's nun geschieht, zu erklären. Inzwischen aber bleibt's doch eine Regel, daß häufig das eine, aber auch das andre geschieht; und gerade darum ist uns, wenn's geschieht, das eine wie das andre verständlich. Und das sind noch nicht die Fälle, in denen sich das Verstehen dem Erklären *am meisten* nähert. Weit deutlicher noch wird die Verwandtschaft beider Begriffe etwa dort, wo wir von „Menschenkenntnis“ sprechen oder uns auf die größere Verständlichkeit eines bestimmten seelischen Geschehens darum berufen, weil uns die Vergegenwärtigung eines vergangenen Vorgangs (eines Verbrechens, aber auch einer geschichtlichen Handlung) aufgegeben ist: ein Gesetz, das eindeutig drüber entschiede, wie dieser handeln wird, jener nicht gehandelt haben kann, kennen wir wohl nicht; allein daß wir die eine Handlung mit Zuversicht erwarten, die andre mit Zuversicht für unwahrscheinlich erklären, das spricht doch immerhin dafür, daß es gewisse Regelmäßigkeiten sind, die sich in uns zu Gewohnheiten, zu Bereitschaften ver-

dichtet haben — Regelmäßigkeiten, die sich von Gesetzen nicht ihrem ganzen Wesen nach, vielmehr nur durch geringere Genauigkeit, geringere Bestimmtheit unterscheiden.

80. Im Bereich der rein körperlichen Gebilde klaffen Verstehen und Erklären noch weiter auseinander, ohne freilich deswegen alle und jede Fühlung miteinander zu verlieren. Am „verständlichsten" sind uns körperliche Vorgänge wohl dort, wo wir sie uns durch „Einfühlung" seelischer Zustände verständlich machen: der Sturm „beugt" den Ast; die Woge dringt „vergeblich" auf den Felsblock ein. Bekanntlich ist ein großer Teil der Denkmittel, mit denen frühere, jedoch auch noch jüngstvergangene Zeiten sich das Naturgeschehen verständlich machen wollten, eben dieser Rüstkammer entnommen: die „Schwerkraft" sollte den fallenden Stein gegen den Erdmittelpunkt hin„ziehen", Wasser und Luft „drückten" auf die sie begrenzenden Flächen.

Die Naturwissenschaft unserer Zeit setzt an die Stelle von „Zug" und „Druck" erteilte und gehemmte Beschleunigungen und faßt deren Verhältnis zu ihren Bedingungen in Differentialgleichungen, somit in rein rechnerische Ausdrücke zusammen. Ein solches, den Anforderungen strenger Wissenschaftlichkeit genügendes „Naturgesetz" ist jedoch (sofern wir das „erklärende Verstehen" selbst außer Betracht lassen) ganz und gar „unverständlich": daß es so und nicht anders lautet, daß in ihm diese und nicht vielmehr jene Größen in dieser und nicht vielmehr in jener Gestalt erscheinen, all das hat weder Wert noch Zweck, es spricht sich weder Leben noch tiefere Bedeutung, weder Seele noch Vernunft darin aus, es hat also schlechterdings keinen „Sinn". Und welcher andre als ein rein rechnerischer Sinn könnt' auch darin liegen, daß zwischen den Maßzahlen der Geschwindigkeit, mit der Massenteilchen hier, und jenen der Geschwindigkeit, mit der sie dort umherschwirren, zwischen den Ergebnissen einer hier, und denen einer dort vorgenommenen Messung dieses und nicht vielmehr jenes Verhältnis besteht?

Es kann natürlich sein, daß ein bestimmtes Gesetz sich auf ein andres, allgemeineres zurückführen läßt. Dies ist aber — zunächst — ein Fortschritt des Erklärens, nicht ein solcher des Verstehens. Ein Fortschritt des Verstehens liegt darin nur insofern, als ja auch Erklären zuletzt nur eine bestimmte Art des Verstehens ist.

Dennoch gibt's einen Punkt, auf dem Verstehen und Erklären, Einfühlung und Naturgesetz sich treffen: ihn bezeichnet auch hier die Regelmäßigkeit. Was sich — sei's auch nur im Großen und Ganzen und auf ungefähr gleiche Art — zu wiederholen pflegt, das erscheint uns vertraut, das sind wir bereit, auch neuerlich zu erwarten, mögen wir diese Erwartung nun auf eine Gepflogenheit halbbewußter Kräfte oder auf die Wirksamkeit streng gültiger Naturgesetze gründen. Daher ist denn in einem gewissen Maß auch hier das Verstehen eine Vorstufe des Erklärens: daß die Rosse des Sonnenwagens am Abend der Ruhe bedürfen und daß dann die dunkle Nacht ihre Fittiche über die Erde breitet, hat seinen guten „Sinn"; daß sich die Erde in 24 Stunden einmal in der Ebene des Aequators um ihre Achse dreht und daß die Ebene des Aequators mit jener der Ekliptik einen bestimmten Winkel bildet, daraus „erklärt" sich's, in welchen Fristen an den einzelnen Stellen der Erdkugel Tag und Nacht miteinander wechseln; und dennoch ist's dieselbe Folge, dieselbe Regel, der die Menschen erst jenen „Sinn", dann aber auch diese Erklärung abgewonnen haben. Nur daß freilich auf dem Gebiet der körperlichen Natur, auf dem wir die Auffindung von „Gesetzen" so unvergleichlich viel weiter getrieben haben als im Bereich des Seelischen, der Fall sehr viel seltner ist, daß wir das Verstehen als Vorstufe des Erklärens hochschätzen, uns mit jenem als einem vorläufigen Ersatzmittel für dieses zufrieden geben müssen.

Doch muß sich das Verstehen nicht darauf beschränken, das Erklären vorzubereiten: es mag ihm auch als eine selbständige Weise der Ordnung, der Sinngebung gegenübertreten. Und der bedeutsamste Fall ist da ohne Zweifel jener, in dem wir die Naturvorgänge nicht als Wirkungen bestimmter Ursachen, vielmehr als Mittel zu gewissen Zwecken zu begreifen suchen. Für ihre „Erklärung" ist damit nichts geleistet — wenigstens solang nicht, als nicht die Eignung, die Verwirklichung gewisser Zwecke zu befördern, als eine allgemeine Eigenschaft der Gegenstände oder Vorgänge eines bestimmten Einzelbereichs erwiesen ward. Wohl aber verleiht auch schon jede einzelne Zweckgemäßheit dem Gebilde, an dem sie haftet, eine gewisse Verständlichkeit, einen gewissen „Sinn". Denn schon von den Werkzeugen, den Maschinen her sind wir stets

gewohnt und bereit, ein Gebilde auf seine Leistung zu beziehen, es als Mittel zur Erreichung irgendwelcher Zwecke zu betrachten. Auch das Unbelebte erhält deshalb seinen „Sinn", sowie's als ein Mittel zu einem Zweck, d. h. als ein Gebilde angesehen wird, wie's eine höhere, weltbildende, weltleitende Vernunft als Werkzeug hätte ersinnen und anfertigen können. Sicherlich dachte Christian Wolff, indem er die „Absichten der natürlichen Dinge" aufdeckte, ihr „Verständnis" befördert zu haben, in ihren „Sinn" eingedrungen zu sein. Noch weit mehr sind wir indes gewohnt und bereit, unser eignes Streben und Tun auf Zwecke zu beziehen. Die Betrachtung aus dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit verbindet sich daher besonders leicht mit jener aus dem Gesichtspunkt der Einfühlung: auch das Geschehen im Bereich der unbelebten Natur scheint verständlich zu werden, einen Sinn zu empfangen, sobald ein Zweck aufgewiesen wird, dem dies Geschehen zustrebt, durch den's bestimmt wird. Die Bewegungen eines Kreisels lassen sich nach den allgemeinen Bewegungsgesetzen nur durch verwickelte Ableitungen „erklären"; „verständlich" erscheinen sie uns, sowie wir sie auf das „Streben" des Kreisels beziehen, sich solang als möglich aufrecht zu halten, ja sich, sobald er zu fallen droht, alsbald wieder aufzurichten.

81. Doch es sind die Gebilde, die über je eins der drei großen Wissenschaftsbereiche hinausgreifen, an denen das „Verstehen" seine größten Erfolge zu erringen, vor denen sich's hoch über alles Erklären emporzuschwingen scheint.

Kenntnisse, die's uns gestatteten, solches, was einem dieser Bereiche angehört, auf Grund irgendwie strenger Gesetze anderem zuzuordnen, das einem der beiden übrigen Bereiche oder gar ihnen beiden entstammt, besitzen wir ja so gut wie keine; und um so weniger irgendwelches Wissen, das uns in den Stand setzte, Gebilde, die über die Grenzen jener drei Bereiche hinausgreifen, streng gesetzmäßigen Zusammenhängen einzuordnen. Und doch ist uns der Aufbau solcher übergreifender Gebilde, und sind uns die Zusammenhänge solcher Gebilde, das allervertrauteste. Ist doch unser eignes Ich ein derartiges, Körperliches, Seelisches und Geistiges zu einer Einheit verknüpfendes Gebilde, und ist doch unser eignes Leben ein Zusammenhang, der verschiedene Zustände dieses „dreiseitigen" Gebildes, unsres

Ich, miteinander verbindet. Kein Wunder daher, daß uns Gebilde und Zusammenhänge solcher Art die allergewohntesten sind, daß unsre Bereitschaft, sie überall wiederzufinden, die allergrößte ist, daß wir also auch, wo uns ein solches Wiederfinden glückt, es mit einem Höchstmaß von Verständlichkeit, von „Sinn", zu tun zu haben meinen. An Sinngebilden solcher Art wird's daher am deutlichsten, daß mit einem Höchstmaß an Verständlichkeit doch ein Mindestmaß an Erklärlichkeit einhergehen kann.

Dies trifft noch am wenigsten für die körperlich-geistigen, im höchsten Maß dagegen für die körperlich-seelischen, die seelisch-geistigen und erst recht für die körperlich-seelisch-geistigen Gebilde und Zusammenhänge zu.

82. Das Seelische ist unter allem uns Bekannten das am meisten Zuständliche, vom Ich Abhängige. Ihm stehen das Geistige wie das Körperliche als ein Gegenständlicheres, vom Ich Unabhängigeres gegenüber. Damit mag's zusammenhängen, dass diese beiden am vergleichbarsten sind, sich einander noch am ehesten zuordnen lassen. Darauf, daß eine solche Zuordnung bei jeder Messung vorausgesetzt wird, ward ja schon hingewiesen. Und in der Tat beruht ja alle strenge Naturgesetzlichkeit darauf, dass das Körperliche sich nicht bloß, wie das Seelische und auch das Geistige, nach Arten und Gattungen gliedern, vielmehr auch messen und dadurch genauen Maßzahlen zuordnen läßt. Andererseits sind am Ich Körperliches und Geistiges vielfach durch das Seelische vermittelt: Begriff und Gegenstand, das Allgemeine und das Besondre hängen hier nicht so sehr unmittelbar als vielmehr durch Vermittlung des Denkens und der Wahrnehmung zusammen. Daher ist uns denn auch die unmittelbare Verknüpfung von Geistigem und Körperlichem nicht in dem Maß vertraut, wie die Verknüpfung der einzelnen Stücke unsres Ich es sonst wohl zu sein pflegt. Mit einem Wort: Aufbau und Zusammenhang der nur aus Körperlichem und Geistigem bestehenden Sinngebilde ist uns vielleicht nicht ganz so „selbstverständlich", doch auch nicht ganz so „unerklärlich" wie der jener Gebilde, die aus Körperlichem und Seelischem, aus Seelischem und Geistigem, oder aus Körperlichem, Seelischem und Geistigem bestehen.

Bei alledem bleibt's doch so, daß uns in der Wirklichkeit Natur und Vernunft in innigster Durchdringung begegnen — in einer Durchdringung, die uns, je unbefangener wir den Dingen gegenüberstehen, je näher wir dem ursprünglichen Bewußtsein noch sind, um desto mehr selbstverständlich und sinnvoll erscheint, die wir aber — schon darum, weil sie ein allgemeinster Zug unsrer Wirklichkeit ist — aus einer noch allgemeineren Ursache abzuleiten, also wissenschaftlich zu erklären, ganz und gar unvermögend sind.

Die Sachverhalte zählen wir, da sie in „logischen" Beziehungen zueinander stehen, da einer andere „einschließt" („impliziert"), zu den geistigen Gebilden. Genauer wär's doch, zu sagen, auch schon im einfachsten Sachverhalt (soweit er die Natur betrifft) sei Geistiges mit Körperlichem aur's engste verwoben. Fällt jetzt und hier ein Stein zur Erde? Was sich da ereignet, ist zuletzt gewiß etwas Körperliches; allein dasjenige daran, was wir aussagen können, eben dies, „daß ein Stein zur Erde fällt", es ist etwas Gedachtes, etwas Begriffliches, ja etwas Allgemeines (denn auch viele andere körperliche Vorgänge werden mit diesen selben Worten ausgesagt und stellen insofern denselben Sachverhalt dar). Zu den Sinngebilden solcher Art gehören jedoch nicht bloß die einzelnen, vielmehr auch jene allgemeinen Sachverhalte, die den Inhalt der Naturgesetze bilden. Wie steht's etwa um die in dem berühmten Robert Mayer'schen Gesetz ausgesagte „Erhaltung der Energie"? Sicherlich soll sie der körperlichen Natur angehören, denn auf diese ist ja die Absicht, die Meinung eines jeden, der jenes Gesetz ausspricht oder denkt, gerichtet. Allein zeigt sie sich dort den Sinnen wie andres Körperliches? Ihnen zeigen sich höchstens gewisse Messungsergebnisse, „die Erhaltung der Energie" dagegen kann nur gedacht werden. Sie ist eben, ihrem ganzen Wesen nach, Körperliches in gedanklicher Formung. Und eben dies gilt zuletzt von allen Gebilden der Naturwissenschaft, auch von jenen Messungsergebnissen, von denen ich eben sagte, daß „höchstens" sie ein bloß Körperliches sein mögen, das sich schon den (nicht durch das Denken unterstützten) Sinnen zeige. In Wahrheit trifft auch dies in keiner Weise zu. Den Sinnen mögen sich gewisse Bilder, meinetwegen gewisse Maßstäbe zeigen: Messungsergebnisse, ein Gleich, ein Größer, ein

Kleiner, sie lassen sich bloß denken, auch sie sind Gebilde, von gestaltenden Gedanken aus körperlichem Stoffe geformt.

Und ebenso innig wie hier, wo die aus körperlichen und geistigen Bestandteilen gewobenen Gebilde zuletzt doch als geistig anzusprechen sind, ist die wechselseitige Durchdringung dieser beiden Bereiche dort, wo wir wohl besser nur von einer Entsprechung körperlicher und geistiger Gebilde sowie auch ihrer Zusammenhänge reden. Ohne einen Augenblick der Ueberlegung setzen wir voraus, daß das Wirkliche stets denkmöglich, daß das Denknotwendige stets wirklich sein müsse. Ja in Wahrheit macht's uns die größte Mühe, an den ursprünglich ganz und gar einheitlichen Begriffen des Möglichen, des Wahrscheinlichen, des Wirklichen, des Notwendigen je eine gedankliche und eine tatsächliche Seite zu unterscheiden und beide säuberlich auseinanderzuhalten. Kein Zufall ist's ja, daß noch für Leibniz der „zureichende Grund" ein einheitlicher Begriff war, den erst Schopenhauer in den Grund des Erkennens und in jenen des Geschehens auseinandergelegt hat — ohne aber vielleicht damit das Band, das vordem beide verknüpfte, nun auch ein für allemal bis auf den letzten Faden zu zerreißen. Wie ist's mit der Wahrscheinlichkeit? Dem Zahlverhältnis gedachter möglicher Fälle entspricht doch auch das Zahlverhältnis ihrer natürlichen Häufigkeit, und zwar um so genauer, je zahlreicher die Fälle sind, die wir betrachten. Und wie mit der Verallgemeinerung? In vielen Einzelfällen wiederholt sich unter bestimmten Umständen eine gewisse Erscheinung; das wäre denknotwendig, träte unter jenen Umständen diese Erscheinung immer ein, also auch in zahllosen, noch nicht beobachteten Fällen; nun wohl, wir machen den Versuch und — zwar nicht in allen, aber doch in sehr zahlreichen, sehr wichtigen Fällen — ist's wirklich so, wie's jene Denknotwendigkeit fordert. Ja die Entsprechung zwischen Vernunft und Natur ist wohl eine noch allgemeinere: handgreiflich tritt sie ja schon in der bloßen Tatsache hervor, daß wir über die Dinge mit Erfolg nachzudenken imstande sind. Denn das besagt ja schon, daß wir Körperliches zum Ausgangspunkt eines Gedankengangs, einer Gedankenverkettung nehmen können und darauf rechnen dürfen, deren Endglied dann in der Körperwelt wiederzufinden.

Dies alles nun ist uns so gewohnt und vertraut, wir sind

so sehr bereit, es überall so zu finden, ja vorauszusetzen, daß uns kaum irgend etwas natürlicher, kaum irgend etwas selbstverständlicher scheint. Daß es so ist, daß sich's in der Welt so verhält, das glauben wir zu „verstehen", das gehört zu ihrem „Sinn"; „sinnlos" wär' vielmehr eine Welt, in der sich's nicht so verhielte, in der wir über die Dinge nicht nachdenken könnten oder doch das Ergebnis solchen Nachdenkens in der Welt nicht bestätigt fänden. W i e indes dies Ineinander von Geistigem und Körperlichem m ö g l i c h ist, worauf es zurückzuführen, aus welchen Ursachen es abzuleiten, wie's wissenschaftlich zu erklären sei, das hat noch niemand ergründet, ja gerade heute mühen sich an diesen Fragen die besten philosophischen Köpfe vergeblich ab.

Das hier über das Verhältnis des Geistigen zum Körperlichen Gesagte gilt zum Teil auch für sein Verhältnis zum Seelischen. Denn auch über dies vermögen wir ja, mit einem gewissen Erfolg wenigstens, nachzudenken. Doch wird dadurch die Geltung des soeben Ausgeführten keineswegs eingeschränkt; sie wird vielmehr erweitert. Und so wird's denn auch nicht nötig sein, auf d i e s e Seite des Verhältnisses zwischen Geistigem und Seelischem im folgenden nochmals einzugehen.

83. Die innige Durchflechtung der körperlichen Dinge mit den sie betreffenden Denkinhalten (kein anderes aber ist auch ihr Verhältnis zu den Werten, deren Träger, und zu den Vorschriften, deren Gegenstände sie sind), das immerwährende Hin und Her von jenen zu diesen und wiederum von diesen zu jenen, sie sind uns innig vertraut, sie erscheinen uns darum selbstverständlich und sinnvoll. Um wie viel mehr aber gilt dies erst von dem in jede Regung unsres Lebens noch tiefer eingreifenden Verhältnis des Körperlichen zum Seelischen! Daß sich mit allem, was unsern Leib berührt, auch an unserm Bewußtsein etwas ändert; daß fast jeder Vorgang in diesem sich auch auf den Körper auswirkt, oder sich doch in ihm spiegelt; daß unser Leben ganz eigentlich eine Kette darstellt, in der leibliche und seelische Glieder, in beständigem Wechsel, kunterbunt aufeinanderfolgen — all das ist uns so urgewohnt und erzvertraut, daß wir diese Verhältnisse immer und überall wiederzufinden bereit, ja daß wir eins ohne das andre vorzustellen im Grunde gar nicht imstande sind: für das alltägliche Bewußtsein hat auch der Bach, der Sturm eine Seele, hat auch der Engel, ja Gott selbst einen Leib. Hingegen der

Wissenschaft, der Körperliches und Seelisches zwei völlig getrennte Bereiche bilden, will's nicht glücken, von einem zum andern eine Brücke zu schlagen: indem sie's wieder und wieder versucht, an den von ihr selbst zwischen den beiden Reichen aufgepflanzten Grenzpfählen rüttelt, stößt sie an die letzten, an die jedenfalls für sie unlösbaren Fragen der Philosophie.

Wie setzt sich der Licht-, der Klangreiz in eine Farben-, eine Tonempfindung um? Die Naturwissenschaft verfolgt die Licht-, die Klangschwingungen bis ins Aug', bis ins Ohr; sie malt sich elektrische, chemische Vorgänge aus, die vom Aug', vom Ohr aus den Nerven durchströmen, in der grauen Rinde des Großhirns enden; allein sie stößt auf diesem ihrem Weg niemals auch nur auf die einfachste, die schwächste Empfindung. Die Seelenlehre mag die Farben-, die Tonempfindung vereinfachen, wie sie will; sie mag sie aller räumlichen, aller zeitlichen, aller begrifflichen Bestimmtheit entkleiden; sie mag, was dann etwa übrig bleibt, ein irgendwie beschaffnes Leuchten oder Klingen, in den Schatten des Unbemerkten, des Halbbewußten, ja in das Dunkel des Unbewußten zurückverfolgen; nie wird sie so eines chemischen, eines elektrischen Vorgangs habhaft werden. Für die eine wie für die andre Wissenschaft bleibt demnach dieser Uebergang, diese Umsetzung, ein Letztes, Unableitbares, Unerklärliches. Dagegen für das Alltagsbewußtsein kann nichts verständlicher, ja es kann nichts selbstverständlicher sein als dieser Zusammenhang: was könnte denn gesehen werden, wenn nicht Licht, was könnte gehört werden, wenn nicht Klang? Das eben ist ja der Sinn des Sehens, daß in ihm Licht, der Sinn des Hörens, daß in ihm Klang empfunden wird. Sinnlos wär' umgekehrt gerade das, wenn's ein Sehen oder Hören gäb', aber nicht ein solches von Licht und Klang. Ein und dasselbe Gebilde also, das Sehen des Lichts, das Hören des Klangs, allgemeiner: das Empfinden eines Reizes, jeder sinnliche Eindruck, mutet uns in der Alltagswirklichkeit höchst verständlich an, stellt hier ein wahres Sinngebilde dar, und bleibt doch für die Wissenschaft eine ungelöste, ja vermutlich eine unlösbare Frage, bleibt ein Unerklärtes, ja allem Vermuten nach ein Unerklärliches.

Wie die Empfindung zum Reiz, so verhält sich aber auch die Wahrnehmung zum Gegenstand. Dieser ist ein Körperliches, jene ein Seelisches. Und doch ist uns der Gegenstand

nur durch die Wahrnehmung, ja zuletzt nur in ihr gegeben, er ist, so darf man auch sagen, für uns nichts als ein mit der Wahrnehmung Gemeintes. Was aber ist andrerseits die Wahrnehmung? Zuletzt findet sich in ihr nichts als eben jener Gegenstand, nur eben als ein uns gegebener, von uns gemeinter, von uns wahrgenommener. Wie aber in einem Seelischen ein Körperliches gegeben, gemeint sein könne, dies wird der reinen Seelenlehre wohl stets ebenso unerklärlich bleiben, wie's der Naturwissenschaft unerklärlich bleibt, wie ein körperlicher Gegenstand anderswie und anderswo als in der Natur, wie er insbesondere als ein in einem Seelenzustand gemeinter, gegebener zu bestehen vermöge. Und doch ist eben dies für uns — nicht als Wissenschaftler zwar, wohl aber als Alltagsmenschen — das Verständlichste, ja das Selbstverständlichste von der Welt: was könnten wir denn wahrnehmen, wenn nicht Gegenstände? Gerade das ist ja der Sinn des Wahrnehmens, daß es uns Gegenstände vor Augen stellt, daß uns dadurch Gegenstände gegeben werden. Sinnlos wär' vielmehr gerade nur ein Wahrnehmen, das nicht ein Wahrnehmen von Gegenständen wäre. Auch hier also ist uns in der Welt des Alltags eben das das Allerverständlichste, das seinem „Sinn" nach Nächstliegende und Zugänglichste, was der Wissenschaft als das am wenigsten Erklärliche, als das ihr Fernstliegende und Unzugänglichste erscheint.

Wie mit dem Eindruck, so steht's indes auch mit dem Ausdruck. Jede Regung unsres Innern spiegelt sich irgendwie im Aeußern ab. Und nichts ist uns, solange wir nicht eben Wissenschaft treiben, verständlicher als dies. Unser ganzes Leben lang, von frühester Kindheit an, beobachten wir beständig die Mienen, die Gebärden, den Tonfall unserer Nebenmenschen und sehen darin den Ausdruck ihres Denkens, ihres Fühlens, ihres Strebens, das uns so bis in seine feinsten, seine zartesten Abschattungen vor die Seele tritt. Ja man darf sagen: alles, was wir über das Seelenleben jener Nebenmenschen unmittelbar wissen, stellt sich uns in jenen Mienen und Gebärden, in jenem Tonfall dar (denn aus dem Inhalt ihrer Worte, ihrer Taten vermögen wir auf ihre Seelenzustände nur zu schließen). Der ganze „Sinn" dieser Ausdrucksmittel also besteht für uns gerade darin, daß sie Ausdrucksmittel sind, daß in ihnen durch ein körperliches Geschehen ein seeli-

scher Inhalt leuchtet. Wie aber dies möglich sei, dies vermag jedenfalls weder die Naturwissenschaft noch die Seelenlehre zu erklären: jene wird, soweit sie den Ursprung, die Vorgeschichte einer Miene, einer Gebärde, eines Tonfalls rückwärts verfolgen möge, doch nie auf etwas andres stoßen als auf ein elektrisches, ein chemisches, ein sonstwie geartetes Geschehen in einem Nerven oder im Gehirn; diese wird, soweit sie den Auswirkungen, den entferntesten Spuren eines Denkvorgangs, eines Gefühls oder eines Strebens nachspüren mag, dadurch nie auf etwas andres geführt werden als auf stärker oder schwächer, deutlicher oder undeutlicher bewußtes, mehr oder weniger abgeblaßtes Seelisches. Seinem Aufbau, seiner Zusammensetzung aus Seelischem und Körperlichem nach ist seelischer Ausdruck ebenso gewiß vollkommen verständlich wie vollkommen unerklärlich.

Eben dies aber gilt endlich auch von dem Verhältnis des Willens zur Tat. Wie kann der Entschluß, ein seelischer, ein unkörperlicher Vorgang, in eine Zusammenziehung der Muskelfaser, in eine Körperbewegung umschlagen, einen Energieaufwand setzen? Wie kann dieser letztere durch etwas von aller Energie verschiedenes, wie kann körperliche Bewegung durch ein unkörperliches Geschehen ins Dasein gerufen werden? Wie kann eine Vorstellung, eine Absicht, die doch nach seelenkundlichen Gesetzen stets nur zu anderen Vorstellungen und Absichten, höchstens etwa noch zu Gefühlen des Erfolgs, der Enttäuschung führen könnte, mit einemmal eine ganz andre Wirkung haben, wie kann sie dem Vorgestellten, dem Beabsichtigten körperliches Dasein leihen? Wie kann das Gemeinte bloß dadurch, daß es gemeint wird, plötzlich Wirklichkeit gewinnen? Lauter Fragen — unendlich oft aufgeworfen, doch nie gelöst! Inzwischen geht unser aller Leben darüber hin, daß wir das, was wir nicht erklären können, — tun, und es, indem wir's tun, auch verstehen, ja daß es uns, von allem Verständlichen, wohl gerade das Allerverständlichste ist.

Eindruck wie Ausdruck also, Wahrnehmung wie Wille erweisen sich als Sinngebilde, die sich aus Seelischem und Körperlichem aufbauen, und die eben dieses ihres Aufbaus halber zwar „verstanden", aber nicht „erklärt" werden können. Eben dies aber gilt — und vielleicht ist das noch bedeutsamer — auch von den Zusammenhängen, in denen diese

Sinngebilde selbst untereinander stehen und die wir wohl mit Recht die eigentlichen Lebenszusammenhänge nennen. Denn nur in Lehrbüchern läßt sich das Leben in ein körperliches und in ein seelisches Geschehen auseinanderlegen, in Wirklichkeit stellt's uns das eine und das andre in innigster Durchdringung, in beständiger Wechselwirkung vor. Man vergegenwärtige sich einen Zusammenhang wie die Folge von Suchen und Finden, von Angriff und Abwehr, von Hunger und Sättigung; ein Unternehmen wagen, es durchführen oder von ihm ablassen. Spielt sich dies alles im Bereich des Körperlichen oder in jenem des Seelischen ab? Sicherlich kein's von beidem, doch auch als bloßes Nebeneinander körperlicher und seelischer Vorgänge läßt sich's — ohne Wagnis und Gewaltsamkeit — nicht deuten. Suchen und Finden: Schleichen, Wittern, Spähen, Tasten sind ihm ebenso wesentlich wie die geschärfte Aufmerksamkeit, die beständige Vergegenwärtigung des Gesuchten, das immerwährende Nachdenken darüber, wo's zu finden sein möchte; und auch da hängt immer eins vom andern ab: wir glauben zu sehen, was wir uns vergegenwärtigen, wir nähern uns dem, was wir zu sehen glauben, wir prüfen die Gegend, der wir uns nähern, wir schärfen unsere Aufmerksamkeit, wo sich uns etwas zu zeigen scheint usf. usf. usf. Hunger und Sättigung: die Nahrung muß entbehrt, sie muß gesucht, bemerkt, ergriffen, geprüft, zubereitet, verzehrt, und d. h. gekaut, geschmeckt, geschluckt, verdaut werden, damit das Gefühl der Sättigung eintreten könne; soviele Worte, soviele Uebergänge von Seelischem zu Körperlichem und umgekehrt! Angriff und Abwehr: jedes Ringen stellt uns die Aussichtslosigkeit des Versuchs vor Augen, in der Wirklichkeit Körperliches und Seelisches säuberlich voneinander zu trennen, darüber hinaus aber auch des andern, alles Seelische als Eigenseelisches, unser Wissen um Fremdseelisches als ein bloß vermitteltes, ein bloß erschlossenes hinzustellen. Erleben wir doch in jedem Druck des fremden Körpers fremde Kraft- und Anspannungsgefühle ganz ebenso wie in jedem Widerstand unsres eignen Leibes unser eignes Streben und Wollen; ja ich wag' es zu sagen: in dieser Kette des Wirkens und des Leidens ist kein einziges Glied, das mit irgendwelcher Genauigkeit als ein rein körperliches oder ein rein seelisches bezeichnet werden könnte, kein einziges, an dem sich Körperliches und Seelisches auch

nur mit irgendwelcher Schärfe auseinanderhalten ließen; so innig ist ihre Verwebung, ihre Durchdringung, ja ihre Verschmelzung an jeder Stelle, in jedem Augenblick. Und was so von Angriff und Abwehr im eigentlichsten Sinne gilt, das gilt von ihnen nicht minder dort, wo wir diese Ausdrücke in einem einigermaßen vergeistigten Sinn gebrauchen: wer sich an ein Unternehmen wagt, es durchzuführen strebt, mit den Schwierigkeiten ringt, es endlich glücklich zu Ende führt oder von ihm absteht — auch der erfährt's, wie Körperliches und Seelisches, Sehen und Bemerken, Streben und Tun, Wollen und Können, Widerstand und Leistung einander beständig bedingen und ergänzen, unaufhörlich miteinander wechseln und ineinander übergehen. Solang also die Wissenschaft diese ganze Verknüpfung, all dies Sichergänzen und Aufeinanderwirken von Seelischem und Körperlichem, nicht unter Gesetze — es seien nun Natur- oder Bewußtseinsgesetze, oder auch andre, besondere — zu bringen vermag, solang bleibt ihr notwendig auch das Leben selbst unerklärlich, das eben vor allem gerade in und aus jenem Sichergänzen und Aufeinanderwirken der beiden Bereiche besteht. An Verständlichkeit aber nimmt's mit diesen Lebenszusammenhängen kaum irgend etwas andres auf: sie gerade sind's, in denen wir von Geburt an leben und weben, die uns darum auch die allergewohntesten, allervertrautesten, allerverständlichsten sind, die für uns den am allerunmittelbarsten einleuchtenden, den in sich selbst gewissesten Sinn besitzen.

Es liegt ungemein nahe, all dem entgegenzuhalten: das Körperliche und das Seelische auseinanderzuhalten, gibt's doch ein immer und überall anwendbares einfaches Mittel; was den äußeren Sinnen gegeben wird, ist das Körperliche, was sich nur der innern, der Selbstwahrnehmung erschließt, das Seelische. Was also, wenn Einer sucht und findet, hungert und sich sättigt, einen Angriff abwehrt, von einem Wagnis absteht, von all dem auch ein Andrer wahrzunehmen vermag, das ist das Körperliche daran; was nur jener selbst in seinem eignen Bewußtsein findet, das Seelische. Auch dies Mittel ist freilich in Wahrheit nicht so einfach, wie sich's anhört. Allein wär's das auch, so würde doch der Versuch, es anzuwenden, das hier Behauptete bekräftigen, nicht widerlegen.

Fest und scharf scheinen die Grenzen zwischen äußerer und innerer Wahrnehmung nur solange, als man sich jene durch Farben oder Klänge, diese durch Denk- oder Willensvorgänge vertreten denkt. Von den Tastempfindungen dagegen leiten die Muskel-, die Gelenks-, kurz die Bewegungs- und Widerstandsempfindungen in stetigem, unmerklichem Uebergang zu den Leibesempfindungen, den Gefühlen, ja

zu allem Trieb, Drang und Streben hin. Wo also geht da die äußere in die innere Wahrnehmung über, wo mag das Körperliche enden, das Seelische anheben? Was nimmt der Essende, der Ringende noch mit seinem Tast-, seinem Bewegungs- und Widerstands-, seinem Geschmackssinn, was schon mit seinem Gefühl für das Leibesinnere, für Lust und Unlust, was mit seinem „inneren Sinn", mit seinem Selbstbewußtsein wahr? Ja, auch der Zuschauer — muß denn dieser unbedingt ein bloßer Zuschauer bleiben? Wird er nicht, wenn anders er den fremden Lebensvorgang wirklich erfassen soll, ihn vielfach auch zugreifend, tastend verfolgen müssen? Und wo wird denn da sein „äußeres" Gewahrwerden des ihm von jedem Körper als solchen entgegengesetzten Widerstands in das „innere" Innewerden des ihm von einem lebenden Wesen geleisteten Widerstands übergehen?

Allein vermöchte selbst das fremde Auge, der fremde Sinn das Leben gleichsam zu filtern, so zwar, daß alles Körperliche diesen Filter durchdränge, alles Seelische dagegen hinter ihm zurückbliebe, so ist's nun eben dies, was ich behaupte, daß ein also gefiltertes rein Körperliches, ein also gefiltertes rein Seelisches, jedes für sich genommen, keinen irgendwie sinnvollen Zusammenhang ergeben, daß die Zusammenhänge, die sich aus ihnen etwa noch aufbauen lassen, keinesfalls mehr die uns vertrauten und darum verständlichen Lebenszusammenhänge sind, daß jedoch überdies, auch wenn sich solch ein „rein körperlicher" Zusammenhang der Naturwissenschaft, solch ein „rein seelischer" Zusammenhang der reinen Seelenlehre als „erklärlich" darstellen sollte, doch das Zusammen dieser beiden Zusammenhänge, ihre gliedweis genaue Gleichzeitigkeit und Entsprechung, der einen wie der andern dieser beiden Wissenschaften notwendig unerklärlich bleibt. Und da ohnehin seit Leibniz kaum jemand ernstlich versucht hat, die „rein seelische" Seite eines derartigen Lebensvorgangs als einen in sich geschlossenen, aus sich allein verständlichen oder auch nur erklärlichen Wirkungszusammenhang darzustellen, so genügt's wohl, hier die „rein körperliche" Seite der Lebensvorgänge in's Auge zu fassen. Daß die der äußeren Wahrnehmung tatsächlich gegebenen rein körperlichen Bestandteile eines der genannten Lebensvorgänge nicht nur keinen „Sinn" haben, sondern auch keine naturwissenschaftliche Erklärung zulassen, bedarf keines Beweises: warum greift die Hand nach dem Brot, stößt die Faust den Gegner zurück? Wenn jenes nicht aus Hunger, dieses nicht aus dem Streben nach Selbsterhaltung geschieht, vermögen wir's jedenfalls nicht mehr zu „verstehen". Aber können wir's denn „erklären"? Wird denn die Hand vom Brot „angezogen", die Faust vom eignen Körper „abgestoßen"? .... So muß denn der Naturwissenschaftler im Geist unwahrgenommene, unbekannte, unerforschte Zwischenglieder einschalten: irgendwelche elektrischen Entladungen, Stoffzersetzungen, Drüsenausscheidungen mögen die „Ursachen" jener Bewegungen sein. Und sie sind es. Die Naturwissenschaft weiß es nicht anders, und eben Zusammenhänge solcher Art sind's, die für sie das „Leben" ausmachen. Nämlich das „Leben" der Lebenswissenschaft (der Biologie). Allein das Leben, das wir im Alltag, in der Alltagswirklichkeit kennen, ist dies freilich nicht mehr. Denn wie könnte für uns, als Alltags-, als

Wirklichkeitsmenschen, ein „Geschehen" noch Leben bedeuten, in dem das Essen nicht mehr auf Sättigung, die Abwehr nicht mehr auf Selbstbehauptung zielt? Allein ungestraft vermag auch die Wissenschaft diese festesten aller Zusammenhänge nicht zu zerreißen: sie mag den „Hunger", den„ Willen zum Leben" aus dem „Leben", aus der körperlichen Natur verweisen, ihn in das Reich des Seelischen verbannen; aber wozu dann der Hunger, der Wille zum Leben, wozu eine Seele überhaupt? Wenn der Leib für sich allein sich zu ernähren und zu wehren, kurz sich zu behaupten versteht, wie, wann, wozu, warum hat sich ihm je ein Bewußtsein, hat sich ihm je das Seelische gesellt? Das ist die Frage, auf die noch kein Naturwissenschaftler zu antworten gewußt hat. Eben jenes Zusammen, jenes Durch- und Ineinander von Seelischem und Körperlichem, das im Alltag, in der Wirklichkeit das Leben ausmacht, es ist, wie für uns das Verständlichste, das Sinnvollste, so für die Wissenschaft das Unerklärlichste.

84. Ganz ähnlich wie mit dem Leben steht's indes auch mit dem Denken, dem Werten, dem Gebieten, Verbieten und Gestatten. Liegt dort ein Gewebe aus Körperlichem und Seelischem, so liegt hier ein solches aus Seelischem und Geistigem vor uns. Und mag man dort das Körperliche der Kette, das Seelische dem Einschlag vergleichen, so ist's hier das Seelische, das, gleichsam als Rahmen- oder Fachwerk, einen geistigen Inhalt umschließt.

Das Denken als solches, ein jeder Denkvorgang, und desgleichen jedes Werten, jedes Vorschreiben, indes auch jedes Anerkennen einer Vorschrift, ist etwas Seelisches. Es ist eine Art des Erlebens, des Zumuteseins; es mag rasch oder langsam, flüssig oder stockend, genuß- oder qualvoll vor sich gehen. Dies auszumachen, zu beschreiben, womöglich zu erklären, obliegt ohne Zweifel der Seelenlehre allein.

Allein das Denken, das Werten, das Vorschreiben, es hat auch einen Inhalt. Es bezieht sich etwa auf Wahrheiten, auf Zahlenverhältnisse, auf Waren, auf Kunstwerke, auf Verdienst und Schuld, auf Rechtssätze. Dies aber sind nicht mehr seelische, es sind geistige Gebilde. Diese können miteinander verträglich oder unverträglich sein, eins mag aus dem andern notwendig folgen. Dies festzustellen, ist keinesfalls Aufgabe der Seelenlehre, es kommt vielmehr den Vernunftwissenschaften zu: der Denk- und Zahlenlehre, der Wirtschaftswissenschaft, der Kunst-, der Sitten- und der Rechtslehre. So weit jene Wahrheiten, Werte, Rechtssätze miteinander verträglich sind, oder so weit gar eins dieser Gebilde aus dem andern denknot-

wendig folgt, werden sie zu umfassenderen Gebilden, ja zu ganzen Gebäuden („Systemen") von Wahrheiten, Werten, Rechtssätzen usf. zusammengeschlossen, von denen hier einerseits die Wissenschaften, andrerseits die Gesetzbücher genannt seien. Denn daß dies nicht seelische Gebilde sind, daß sich mit ihrem Bau und ihrem Ausbau, mit der Prüfung ihrer Haltbarkeit nicht die Seelenlehre zu befassen hat, das ist auch dem blödesten Auge deutlich.

Inzwischen bezieht sich doch das Denken, das Werten, das Vorschreiben auf eben diese Gebilde — nicht anders, als wie sich etwa die Wahrnehmung (gleichfalls ein seelischer Vorgang) auf Körperliches bezieht. Begriffe, Wahrheiten, Zahlenverhältnisse sind's, die gedacht, Waren, Kunstwerke, Tugenden und Laster, die gewertet, Pflichten, die auferlegt, Rechte, die eingeräumt werden. Diese sind's, die im Denken, im Werten, im Gebieten und Gestatten, die vom Denken, vom Werten, vom Gebieten und Gestatten gemeint („intendiert") werden. Dies „Meinen" (dies „Intendieren") nun, es ist uns durchaus gewohnt, vertraut und darum auch verständlich, ja selbstverständlich: welchen andern „Sinn" könnte denn ein Denken, ein Werten, ein Gebieten oder Gestatten haben als den, daß in ihm, von ihm etwas gedacht, gewertet, geboten oder gestattet wird — ein Etwas, das selbst nicht mehr ein Denken, Werten, Gebieten oder Gestatten, das überhaupt nichts Seelisches mehr ist? Etwas, etwa eine Wahrheit, zu denken, ist ja der Sinn des Denkens; etwas, etwa eine Heldentat, zu bewundern, der Sinn des Bewunderns; etwas, etwa die Anfechtung eines Urteils, zu gestatten, der Sinn des Gestattens.

Allein wie nun ein seelischer Vorgang ein nicht-seelisches, wie er ein geistiges Gebilde „meinen" und damit aus dem Bereich des Seelischen in einen andern übergreifen könne — hiefür eine Erklärung zu geben, ist die Seelenlehre ganz ebenso außerstande wie die Vernunftwissenschaft. Jene ist ja ihrem Wesen nach auf ihr Gebiet eingeschränkt: sie hat's mit dem Erleben, mit dem Zumutesein zu tun. Dies mag sie in all seine Erscheinungsformen, in all seine Abschattungen verfolgen, sie mag die Zuversicht, den Zweifel, die Entschiedenheit, die Unsicherheit beschreiben, einteilen, sie mag diese Erscheinungen aus ihren seelischen Voraussetzungen ableiten und sie so „er-

klären", — auf etwas Nicht-Seelisches, auf etwas Geistiges, auf eine Wahrheit, einen Wert, ein Recht oder eine Pflicht wird sie dabei nicht stoßen. Die Vernunftwissenschaft andrerseits mag den gedanklichen Beziehungen einer Wahrheit, einer Tugend oder eines Lasters, eines Rechts oder einer Pflicht nach allen Seiten hin soweit als nur möglich nachgehen, sie mag untersuchen, welche anderen Wahrheiten, Tugenden und Laster, Rechte und Pflichten mit jenen verträglich, welche in ihnen schon denknotwendig enthalten, eingeschlossen sind — etwas Seelisches, ein Bewußtsein, in dem jene Wahrheiten rasch oder langsam gedacht, in dem jene Tugenden und Laster entschieden oder unsicher gebilligt oder mißbilligt, in dem jene Rechte oder Pflichten gern oder widerwillig eingeräumt oder auferlegt, in Anspruch genommen oder anerkannt werden, wird sie dabei nie und nimmer finden. Auch hier also darf gesagt werden: daß Seelisches Geistiges meint, in der Wirklichkeit ist's selbstverständlich; allein für die Wissenschaft ist's trotzdem unerklärlich.

Doch nicht genug damit, daß in jedem einzelnen Gedanken Denken und Gedachtes zu untrennbarer Einheit verschmolzen sind, auch die Gedankenzusammenhänge der Wirklichkeit lassen sich in keiner Weise einseitig bloß als seelische Zusammenhänge von Denkvorgängen oder bloß als geistige Zusammenhänge gedachter Begriffe, Sachverhalte, Wahrheiten usf. begreifen — ganz so wie sich ja auch die Lebensvorgänge nicht einseitig bloß als körperliche oder bloß als seelische Zusammenhänge deuten lassen; und was vom Denken gilt, das gilt ebenso auch vom Werten, vom Vorschreiben und vom Anerkennen einer Vorschrift. Vergegenwärtigen wir uns dies an etlichen Einzelfällen! Ich denke über die Verbesserung einer verderbten Stelle in dem Werk eines griechischen Verfassers nach; ich widerspreche einer mir vorgetragenen Ansicht betreffend den wahrscheinlichen Hergang bei einem Verbrechen; ich entwerfe eine neue Prüfungsvorschrift; ich suche vor Gericht die Rechtsansicht meines Prozeßgegners zu widerlegen. Wer wollt' es leugnen, daß all dies seelische Vorgänge sind, die von seelenkundlichen Gesetzen (es seien nun bekannte oder unbekannte) beherrscht werden; daß es von meinen Erfahrungen, meinen Gewohnheiten, meinen Zu- und Abneigungen abhängt, was mir jeweils einfällt und welche Stellung ich zu den in mir

auftauchenden oder zu den von Anderen vorgebrachten Gedanken jedesmal einnehme? Allein wer nun deshalb glaubte, jene Gedankenzusammenhänge als rein seelische, ausschließlich von seelenkundlichen Gesetzen beherrschte Vorgangsreihen auffassen zu dürfen, wäre doch in einem schweren Irrtum befangen. Denn die als möglich erwogenen, die behaupteten oder bestrittenen Sachverhalte, die anerkannten oder nicht anerkannten Werte und Vorschriften, sie stehen zueinander gar vielfach in einem sachlichen Verhältnis — etwa in einem solchen der Unverträglichkeit oder der notwendigen Verknüpfung —, wodurch die freie Bewegung des Denkens auf Schritt und Tritt gehemmt wird: diese Lesart würde sich dem Zusammenhang trefflich einfügen, sie widerspricht jedoch jenem Gesetz der Sprach- oder der Verslehre; diese Vermutung trägt mein Mitunterredner so überheblich, so selbstsicher vor, daß ich ihr gar zu gerne widerspräche, doch ist sie in die vorher von mir selbst ausgesprochenen Grundsätze notwendig eingeschlossen; diese Bestimmung schiene mir, zum Behuf der Auswertung des Prüfungsergebnisses, äußerst zweckmäßig, doch läßt sie sich mit gewissen allgemeinen Anordnungen des Hochschulgesetzes nicht vereinigen; die vom Gegner dem Gesetz gegebene Auslegung reizt mich zum entschiedensten Widerspruch, doch die entgegengesetze Deutung würde meine eigenen Ansprüche in Frage stellen. In jedem Augenblick greifen demnach die sachlichen, die geistigen Verhältnisse, Bedingtheiten, Notwendigkeiten in den bewußtseinsgesetzlich geregelten Gang des Denkens, des Wertens, des Gebietens oder Verbietens, des Anerkennens oder Nichtanerkennens ein. Allein ebenso auch umgekehrt: keine Rede könnte etwa davon sein, daß das wirkliche Denken sich bloß nach den sachlichen Zusammenhängen richtete, daß es aller Antriebe des Interesses, aller Unterstützung durch glückliche Einfälle, durch sachdienliche Erinnerungen und Vergleichungen zu entraten vermöchte. Schon darum nicht, weil ja die Stellung einer im Denken zu lösenden Aufgabe sowie auch der Wille, sie zu lösen, überhaupt nie im Geistigen, in den sachlichen Verhältnissen, begründet ist, vielmehr einzig und allein aus der lebendigen Bewegung des Denkens (sofern dieses ein seelischer Vorgang ist) hervorgehen kann.

Genauer ist's so, daß zwar die Denkvorgänge stets im Dienst außergeistiger Ziele stehen, die ihnen die zu lösende Aufgabe setzen und den Willen zu deren Lösung bestimmen, daß jedoch die Lösung selbst der bloßen Feststellung und Auswertung rein geistiger, rein sachlicher Verhältnisse beliebig nahe kommen kann. Das zeigt sich etwa besonders deutlich an den Rechnungen: was berechnet werden, und daß eben dies berechnet werden soll, das wird niemals durch bloße Erkenntnisgründe, durch Sachverhalte der Zahlen- oder der Denklehre bestimmt; die Berechnung selbst dagegen nähert sich einem rein geistigen, rein vernunftwissenschaftlichen Zusammenhang um so mehr, je freier sie von Fehlern ist; Rechenfehler nämlich haben stets nur seelische, niemals sachliche, in den Zahlverhältnissen gelegene Gründe; auch einer völlig fehlerfreien Rechnung aber haften freilich noch unsachliche, rein seelenkundlich zu erklärende Züge an: ob einer z. B. rasch oder langsam, gern oder ungern rechnet, dies kann niemals in den Zahlen und ihren Verhältnissen begründet sein. Rechnungen, aber auch Schlüsse, wie wir sie in den Lehrbüchern der Zahlen- oder der Denklehre vorzufinden pflegen, lassen sich demnach gewissermaßen als Grenzfälle auffassen: sie stellen uns Berechnungs- oder Schlußvorgänge dar, wie diese aussehen müßten, wenn aus ihnen alles Seelische ausgetrieben werden könnte; es sind, sozusagen, Gerippe wirklicher Rechnungen oder Folgerungen — Gerippe, die, nach Entfernung alles bloß Seelischen, nur mehr die sachlichen, die geistigen Verhältnisse hervortreten lassen. Und doch haftet dem Denken, selbst noch in diesem Trockenzustand, noch etwas von der seelischen Lebendigkeit wirklicher Denkvorgänge an: daß es sich nämlich auch hier noch als Lösung einer Aufgabe, als Fortgang von Voraussetzungen zu einem Ergebnis, kurz als Bewegung darstellt; denn im rein Geistigen liegt hievon nichts: Größen sind einander gleich, Sachverhalte, Werte, Vorschriften schließen einander ein oder aus; im Hinblick hierauf vermögen vernünftige Wesen $a = b$ oder $b = a$ zu setzen, aus a auf b oder aus b auf a zu schließen; ob sie indes das eine, ob sie das andre tun, steht bei ihnen, es hat seelische, niemals rein geistige Gründe, und ein letzter Abglanz hievon liegt auch noch über dem Einmaleins, über der Schlußfigur „Barbara“, sofern auch in diesen eine Richtung der Denkbewegung erkennbar ist, Aufgabe und Lösung, Vordersätze und Schlußsatz unterschieden werden.

Läßt sich jedoch das Seelische aus den wirklichen Denkvorgängen auf keine Weise wegdenken, so gilt doch dasselbe, und vielleicht in noch höherem Maße, vom Geistigen. Eine seelische Bewegung, die, ganz allein nach persönlichen Bedürfnissen, ohne jede Rücksicht auf die sachlichen Verhältnisse des Gedachten, von einem zum andern schweifte, verdiente nicht mehr den Namen des Denkens. Selbst wo ich falsch rechne, falsch schließe, steckt darin noch ein Kern von Geistigkeit: indem ich zu rechnen, zu schließen glaube, sind's doch die Verhältnisse der Zahlen, der Sachen, die ich auf mich wirken lassen will, ja die ich, sei's auch unter der Einwirkung störender seelischer Umstände nicht sachgemäß, wirklich erfasse. Es ist ganz wie bei so vielen Fehlwahrnehmungen, so vielen Urteilstäuschungen. Daß ich die gewundene Baumwurzel für eine Schlange nehme, daran tragen seelische Verhältnisse in

mir die Schuld. Allein deswegen ist das Bild der Schlange, die ich vor mir zu sehen meine, doch nicht „rein seelisch“ bedingt: auch die Baumwurzel hat ihr Teil dazu beigetragen. Ganz unverkennbar aber ist's beim richtigen Rechnen, beim richtigen Schließen, daß es nicht „rein seelisch“ bedingt sein kann, — es sei denn, dies „richtige“ Rechnen oder Schließen beruhte (wie das ja nicht selten wirklich der Fall ist) gar nicht auf sachlichem Verständnis und klarer Einsicht, vielmehr lediglich auf der maschinenmäßigen Wiederholung einer eingelernten Formel. Urteile ich jedoch — in jenem bessern und höhern Sinn dieses Wortes —, daß $13 : 2 = 6^1/_2$ sei, so läßt sich das so wenig einzig und allein aus „Gesetzen des Seelenlebens“ ableiten, wie sichs aus solchen ableiten läßt, wenn ich urteile, daß der Vollmond rund ist. Er ist's vielmehr wirklich, — nur daß mich freilich auch kein störender seelischer Umstand dran hindert, es wahrzunehmen. Und so ist auch $13 : 2$ wirklich $= 6^1/_2$, — nur daß mich freilich auch hier, wenn ich's erkennen soll, keine seelische Störung dran hindern darf, es einzusehen.

Daß der Vollmond „wirklich rund ist“, bedeutet nicht, daß die Rundheit, so wie wir sie wahrnehmen, auch in der Welt der „Dinge an sich“ bestehen müsse; ich meine damit nur, daß ich den Vollmond nicht darum rund sehe, weil diese Rundheit vor allem durch irgend etwas, was ich früher einmal erlebt habe, notwendig bestimmt wäre (so wie etwa irgend ein Einfall, eine Erinnerung vor allem durch frühere Erlebnisse bestimmt sein mag), vielmehr darum, weil dem Mond in der Welt der Körper eine gewisse Beschaffenheit eignet, die sich meinen Sinnen, meinem Bewußtsein als Rundheit darstellt. So bedeutet denn auch die Behauptung, $13 : 2$ sei „wirklich $= 6^1/_2$“, oder die andre, zwischen „a ist b“ und „a ist nicht b“ bestehe „wirklich ein Widerspruch“, nicht, daß Gleichheit und Widerspruch, so wie wir sie denken, auch in der Welt der „Dinge an sich“ zu finden sein müssen; es ist damit nur gemeint, wenn wir in dem einen Fall „Gleichheit“, in dem andern „Widerspruch“ aussagen, so sei der entscheidende Grund hiefür nicht in irgendwelchen Erfahrungen zu suchen, die wir vordem gemacht hätten, vielmehr darin, daß in dem Reich der Zahlen $13 : 2$ zu $6^1/_2$, und in jenem der Sätze „a ist b“ zu „a ist nicht b“ in einem Verhältnis solcher Art steht, daß es sich unserm Denken, unserm Bewußtsein als „Gleichheit“, beziehungsweise als „Widerspruch“, darstellt.

Dies beständige Ineinandergreifen von Seelischem und Geistigem (man dürfte auch sagen: von Seelischem und Sachlichem) nun ist uns, solang wir denken können, gewohnt und vertraut, es erscheint uns daher ohne weiteres, ja im höchsten Grad verständlich: gerade auf ihm beruht zuletzt der „Sinn“ all unsres Denkens wie auch unsres Wertens, Gebietens, Verbietens und Gestattens. Allein es zu erklären, dies Ineinandergreifen aus irgendwelcher andern, noch allgemeineren Erscheinung abzuleiten, ist die Wissenschaft vom Seelischen ebenso unvermögend wie jene vom Geistigen: die erstere wird,

aus Bewußtseinsgesetzen, stets nur die lebendige Bewegung der Denkvorgänge, die zweite wird, aus Denkgesetzen, stets nur die sachlichen Beziehungen der Denkinhalte abzuleiten imstande sein; wie zwischen beiden eine Wechselwirkung stattfinden könne, das wird der einen wie der andern wohl allezeit unerklärlich bleiben.

85. Gebilde und Zusammenhänge, die eine geistige und eine körperliche, solche, die eine körperliche und eine seelische, sowie auch jene, die eine seelische und eine geistige Seite haben — sie alle sind im Grund nur Gedankendinge. In Wirklichkeit gibt's keinen Sachverhalt, kein Naturgesetz ohne eine Seele, die sie dächte; kein Leben, das des geistigen Gehalts ganz und gar entbehrte; kein Denken, Werten, Gebieten, dem nicht der Leib eines denkenden, wertenden, gebietenden Wesens zur körperlichen Grundlage diente. Erst an den Gebilden und Zusammenhängen also, denen keine dieser drei Seiten fehlt, muß sich's zuletzt erweisen, ob sie uns, trotz dieser ihrer Erstreckung über alle drei Bereiche, in Wahrheit verständlich, und ob sie, trotz dieser ihrer Verständlichkeit, für die Wissenschaft wirklich unerklärlich sind.

Sinngebilde, deren Dreiseitigkeit besonders deutlich in die Augen fällt, wurden hier schon genannt: Vorträge, Börsenspekulationen, Wahlen, Gerichtsverhandlungen. Viele andere hätten ihnen noch angereiht werden können. Die Verständlichkeit solcher Gebilde sei hier zunächst an zwei ähnlichen Beispielen erläutert.

Was könnte unserm Verständnis näher liegen als ein (deutlich gesprochener oder geschriebener und seinem Inhalt nach nicht irgendwie dunkler) S a t z? In einem solchen aber durchdringen einander die drei Bereiche: Laute oder Schriftzeichen dienen ihm als körperliche Grundlage; Denkvorgänge des Redenden drücken sich in ihm aus, — verwandte Denkvorgänge in den Hörenden zu erzeugen, ist seine Aufgabe; seine eigentliche Bedeutung besteht indes in seinem Inhalt, d. h. in einem Geistigen, in dem ausgesagten Sachverhalt, dem ausgerufenen Wert, der auferlegten Pflicht oder dem eingeräumten Recht.

Oder betrachten wir eine Q u i t t u n g! Ein mit gewissen Schrift- und Zahlzeichen bedecktes Papier ist ihr äußeres

Gewand; die Absicht des Ausstellers, jenen, dem sie ausgestellt wird, von einer Verpflichtung zu befreien, drückt sie aus; diese Befreiung, diese Entlastung selbst aber — ihr eigentümlichster, wesentlichster Gehalt — ist ein rein Geistiges, es bedeutet zuletzt das Erlöschen des dem nun Entlasteten geltenden Gebotes, eine gewisse Leistung zu vollziehen, oder, anders angesehen, des den Beauftragten der Rechtsgemeinschaft geltenden Gebotes, ihn zum Vollzug dieser Leistung zu verhalten.

Daß aber Sätze, Mitteilungen überhaupt, in lautlicher, also körperlicher Gestalt Denkvorgänge ausdrücken, eben dadurch aber auch den vom Aussagenden gemeinten Sachverhalt, Wert oder Befehl dem Angeredeten vorstellen; daß ferner Quittungen, Rechtshandlungen überhaupt, als ihre sinnlich wahrnehmbaren Verkörperungen, der Absicht der Partei, gewisse Rechtswirkungen hervorzubringen, Ausdruck geben, eben dadurch aber diese Rechtswirkungen auch selbst schon setzen — dies alles ist uns, seit wir nur überhaupt zu reden und zu denken, zu handeln und uns im Leben zu bewegen wissen, altgewohnt und erzvertraut; es ist uns daher auch völlig verständlich; es liegt für uns ein guter und voller „Sinn“ darin; allein weder die Naturwissenschaft, die's ja nur mit den Lauten, den Schriftzeichen zu tun hat, noch die Seelenlehre, die ganz allein die Denkvorgänge, die Absichten des Redenden oder Handelnden zergliedern und, wenn's sein kann, ihre seelische Bedingtheit aufweisen soll, ebensowenig indes auch die Denk- oder die Rechtslehre, die sich ja darauf beschränken müssen, die gedankliche und rechtliche Bedeutung des Satzes, der Quittung auszumitteln, über ihre Tragweite zu urteilen — keine dieser Wissenschaften erklärt uns das hier vorliegende Ineinander von Körperlichem, Seelischem und Geistigem, weder im allgemeinen, indem sie etwa die Möglichkeit eines solchen Ineinander aus ihren allgemeinen Bedingungen ableitete, noch im besondren, indem sie etwa allgemeine Regeln anzugeben wüßte, nach denen jenes Ineinander im Einzelfall sich richtete.

Vielleicht lohnt es, einen Augenblick der Frage nachzudenken, mit welcher Aussicht auf Erfolg solche Regeln zu suchen sein möchten? Wie stets, so ist's auch hier das Seelische, das, seinem Wesen nach unmeßbar, sich jeder strengeren Zuordnungsregel am allerentschiedensten entzieht: weder einem bestimmten geistigen Inhalt (Satzbedeutung, rechtliche Tragweite) noch einer bestimmten äußeren Form (Wortlaut,

Schriftzeichen) läßt sich ein bestimmter Seelenzustand, ein bestimmtes Zumutesein mit irgendwelcher Genauigkeit zuordnen. Weniger klar scheint's vielleicht auf den ersten Blick, weshalb sich nicht zwischen geistigem Gehalt und körperlicher Ausdrucksform eine strengere Entsprechung sollte ausmitteln lassen: ist doch strenge Genauigkeit das Um und Auf des Geistigen, das Körperliche aber ist, wenn schon nicht mit unbedingt strenger, so doch mit einer, unbedingter Strenge nahekommenden Genauigkeit meßbar. Allein solche Erwartungen werden nicht erfüllt. Wie ein Wortlaut beschaffen sein muß, um einen bestimmten Gedanken auszudrücken, eine bestimmte Rechtswirkung zu erzielen, das läßt sich zuletzt nur auf die Weise angeben, daß man ihn auf jenen Gedanken, jene Rechtswirkung bezieht: welche Wörter und Ausdrucksweisen gedanklich oder rechtlich „gleichbedeutend“ sind, das läßt sich nicht anders ermitteln, als indem man die geistige Bedeutung der einen und der andern Ausdrucksform erfaßt und die eine dieser Bedeutungen mit der andern vergleicht. Eben dies gilt übrigens auch für die bereits erörterte Entsprechung des Geistigen und des Seelischen: in welchen Seelenzuständen ein bestimmter geistiger Inhalt gedacht, gewertet, geboten werden kann, das läßt sich nur durch den Versuch entscheiden. Wechselseitig zuordnen — freilich auf eine Art, die notwendig ungenau genug bleibt — lassen sich also einander bloß Körperliches und Seeliches: der Erregtheit oder der Ruhe, der gesamten seelischen Lage des Redenden, des Quittierenden wird der Klang, die Tonlage, die Stärke seiner Stimme, die Raschheit seines Sprechens oder Schreibens, die Größe und die Form seiner Buchstaben entsprechen. Nur leider, daß dies eben, auf der Seite des Körperlichen wie auf jener des Seelischen, gerade das für den gedanklichen, den rechtlichen Gehalt des Satzes, der Quittung ganz und gar Belanglose ist; denn ob der Satz rasch oder langsam, laut oder leise gesprochen, ob die Quittung mit großen oder mit kleinen Schriftzügen, ob sie in fliegender Hast oder in gemächlicher Ruhe geschrieben wird, — an der Bedeutung des Satzes, an der Rechtswirkung der Quittung ändert sich dadurch schlechterdings nichts.

Allein noch wichtiger als die Frage, wie's um die Verständlichkeit und Erklärlichkeit *einzelner* körperlich-seelisch-geistiger Gebilde steht, ist die andre, wie's mit der Verständlichkeit und Erklärlichkeit der *Zusammenhänge* bewandt ist, in die wir solche Gebilde einzureihen pflegen. Doch läßt sich von vornherein erwarten, auch diese Frage werde keine andre Antwort als jene erfahren: auch diesen Zusammenhängen werde, wie ein Höchstmaß von Verständlichkeit, so ein Mindestmaß von Erklärlichkeit zuzusprechen sein.

Zusammenhänge solcher Art ließen sich sehr zahlreich namhaft machen. Jede Unterredung z. B., jeder Rechtsstreit, jedes Trauer- oder Lustspiel, jeder Krieg, jede Staatsumwälzung stellt einen solchen dar. Hier muß es genügen, das Wesen

eines derartigen Zusammenhangs an zwei Beispielen zu erläutern: als solche mögen uns eine Volksrede einer-, ein Staatsstreich andrerseits dienen.

Eine Volksrede stellt sich dem Gehör als eine Folge von Lauten, von Klängen dar. Diese gehorchen, was ihre Hervorbringung betrifft, den Gesetzen der Stimmbildung, was ihre Wirkung auf die Gehörswerkzeuge der Zuhörer angeht, jenen der Tonlehre. Allein diese Gesetze besitzen kaum mehr als eine einschränkende Bedeutung: es kann nichts gesprochen, nichts gehört werden, was ihnen nicht gemäß wäre. Dagegen kann keine Rede davon sein, die Reihe der Laute, der Klänge, aus denen die Volksrede ihrer körperlichen Seite nach besteht, als eine in sich geschlossene Kette von Ursachen und Wirkungen anzusehen, deren Verknüpfung irgendwelchen allgemeinen Naturgesetzen entspräche: wer wollte auch nur daran denken, aus dem Klang des ersten Satzes nach Naturgesetzen den des zweiten zu berechnen? — Ebenso erscheint der Staatsstreich den äußeren Sinnen als eine Folge körperlicher Bewegungen: als ein Gehen und Kommen, Sprechen und Antworten, Verjagen und Weichen, Schreiben, Drucken, Anschlagen, Durchstreichen, Verbrennen, Herabreißen, die Waffen Ergreifen und Niederlegen. Dies alles, daran gibt's keinen Zweifel, den Gesetzen der Natur- und der Lebenswissenschaft völlig gemäß. Allein diese Gesetze haben doch nur die Bedeutung einer Schranke: was sich in der Natur nicht zutragen, was der menschliche Körper nicht leisten kann, das wird auch bei einem Staatsstreich nicht geschehen. Ein naturgesetzlicher Zusammenhang dagegen besteht zwischen all jenen körperlichen Vorgängen nicht; ihre Folge läßt sich nicht aus irgendwelchen allgemeinen Naturgesetzen ableiten; die früheren sind nicht die zureichenden Ursachen der späteren; diese können aus jenen unmöglich berechnet werden.

Für die innere Wahrnehmung des Redners und seiner Hörer bedeutet die Volksrede: Vorstellungen von Sachen und von Worten, den Willen, zu überreden, das Gefühl, mitgerissen zu werden, Erbitterung, Schwung, Wut, Begeisterung, das Bewußtsein des Erfolgs, den Entschluß zur Tat. Dies alles den Gesetzen der Seelenlehre völlig gemäß: was nicht gedacht, nicht empfunden werden kann, das wird auch aus Anlaß einer Volksrede nicht empfunden. Allein der Zusammenhang der

Rede ist damit nicht erklärt: nicht wenig hängt ja von den Bedingungen der Stimmbildung sowie der Schallfortpflanzung ab: kann sich der Redner nicht vernehmlich machen, so wird sein Schwung in den Zuhörern keinerlei Begeisterung wecken. Noch mehr aber hängt, selbst in einer Volksrede, von ihrem Inhalt ab: würde sich der Redner in einem fort offenkundig widersprechen, würde seine Auseinandersetzung nicht einen gewissen Gedankenfortschritt aufweisen, würden in ihr nicht Fragen beantwortet, Einwendungen widerlegt, folgten die Gründe nicht nach dem Grundsatz zunehmenden Gewichts aufeinander, so würde sie jene Wirkung ganz ebensowenig erzielen. Selbst der rein bewußtseinsmäßige Erfolg des Redners also läßt sich nicht aus Gesetzen des Seelenlebens allein begreifen; was in den Gemütern zu einem spätern Zeitpunkt vorgeht, ist durch das, was sich dort früher abspielte, noch keineswegs notwendig bestimmt. — Und nicht anders beim Staatsstreich. Für die Seelenkunde besteht er lediglich aus gewissen Wahrnehmungen, Vorstellungen, Erregungen, Wünschen, Entschlüssen. An diesen ist gewiß nichts, was den Gesetzen des Seelenlebens entgegen wäre. Allein sie bilden in ihrer Folge keine in sich geschlossene Reihe von Ursachen und Wirkungen. Die Partei, die den Staatsstreich unternimmt, könnte dasselbe vorstellen, empfinden, sie könnte dieselben Entschlüsse fassen — solange sie nicht die Macht hat, den Gegner niederzuzwingen, kommt doch alles ganz anders; Machtfragen aber sind sicherlich nicht Fragen der Seelenlehre. Allein auch die Macht genügt nicht; es muß auch eine rechtliche Aenderung durchgeführt, die vorige Staatsordnung muß gestürzt, eine neue eingerichtet werden; wäre das nicht, so nähmen sogar rein äußerlich die Ereignisse einen andern Lauf. Veränderungen der Rechtsordnung aber lassen sich gewiß nicht aus Gesetzen des Seelenlebens ableiten. Auch durch diese also wird der Gang eines solchen Unternehmens nicht eindeutig bestimmt.

Für das Denken, man möchte sagen: für den logischen Sinn, ist auch eine Volksrede nichts als ein Gedankengang: Fragen, Antworten, Behauptungen, Einwendungen, Widerlegungen. Sofern diese sich zu einem Gedankenfortschritt zusammenfügen sollen, darf in ihnen nichts gegen die Denkgesetze verstoßen. Allein nicht einmal der Wortlaut der Rede, geschweige denn ihre Wirkung auf die Zuhörer, ist durch diese Gesetze

zureichend bestimmt: nehmen doch diese auf alles für jene Wirkung Entscheidende, auf die Absicht des Redners, die Stimmung der Hörerschaft, auf den Schwung und auf die überredende Kraft des Vortrags nicht einmal Bezug. Und ganz ebenso beziehungslos steht der rechtliche Erfolg des Staatsstreichs seinem tatsächlichen Verlauf gegenüber, nicht nur soweit dieser ein äußerlich-körperlicher, sondern auch sofern er ein innerlich-seelischer ist: der Sturz der alten, die Einsetzung und Anerkennung einer neuen Staatsgewalt kann durch die verschiedensten äußeren Vorgänge, zu den verschiedensten Zwecken, in der verschiedensten Stimmung vor sich gehen.

Was sollte mit alledem gezeigt werden? Daß, wie die einzelnen Sinngebilde, so auch die Zusammenhänge der Wirklichkeit uns, wie eine körperliche, so auch eine seelische und eine geistige Seite zukehren, daß jedoch ihr Wesen sich nicht darin erschöpft, Naturzusammenhang, Bewußtseinszusammenhang oder Vernunftzusammenhang zu sein, vielmehr eine beständige Wechselwirkung, ein immerwährendes Ineinandergreifen aller drei Bereiche voraussetzt. Sätze drücken Absichten, Stimmungen aus, die sich gewisser Behauptungen, gewisser Sachverhalte, gewisser Werte und Aufforderungen bedienen: diese erzeugen selbst wieder Stimmungen, die ihrerseits wieder in Worten Ausdruck finden usf. Taten gehen aus Entschlüssen hervor und ziehen rechtliche Wirkungen nach sich; diese rufen wieder neue Entschlüsse ins Leben, die ihrerseits wieder zu neuen Taten führen. Eins hängt am andern, keines vermögen wir, allein aus sich selbst, zu verstehen.

Eben in diesem Ineinander dagegen, in dieser wechselseitigen Durchdringung von Körperlichem, Seelischem und Geistigem, sind uns Zusammenhänge solcher Art ohne weiteres verständlich. Wir erleben sie immerfort, wir sind daher auch stets bereit, sie aufs neue vorauszusetzen. Und diese unsere Bereitschaft bewirkt's, daß solche Zusammenhänge für uns „Sinn" haben. Daß in einer Volksrede, bei einem Staatsstreich, ebenso auch in jedem Rechtsstreit, jedem Schauspiel, jedem Krieg usf. ins Unendliche, Körperliches, Seelisches und Geistiges ineinandergreifen, dies macht uns nicht einen Augenblick lang bedenklich; es erscheint uns ganz selbstverständlich; eben darin besteht für uns der „Sinn" solcher Zusammenhänge.

Ganz anders die Wissenschaft. Streng allgemein gültige

Gesetze, genau bestimmbare Zusammenhänge vermag sie nur als Natur- oder als Vernunftwissenschaft nachzuweisen; als Seelenlehre mag sie sich um solchen Nachweis wenigstens bemühen. Allein in jeder dieser drei Gestalten erfaßt sie an den Zusammenhängen der Wirklichkeit nur je eine Seite. Von der Verknüpfung dieser drei Seiten vermag keine jener drei Grundwissenschaften auch nur Kenntnis zu nehmen. Umsoweniger sind sie imstande, diese Verknüpfung aus irgendwelcher allgemeineren Wahrheit abzuleiten. Und dies gilt nicht bloß von solcher Verknüpfung im allgemeinen: auch wie und warum in jedem einzelnen Fall dies bestimmte Körperliche mit diesem bestimmten Seelischen und diesem bestimmten Geistigen zusammenbesteht, es bedingt und von ihm bedingt wird, bleibt jeder jener drei Wissenschaften notwendig ein Rätsel. Und so bestätigt sich denn auch hier das schon mehrmals Gesagte: gerade das, was wir am besten verstehen, gerade das vermögen wir am wenigsten zu erklären.

Nur ein Ausweg scheint, solang sie an der peinlich strengen Trennung der drei Bereiche festhalten will, der Wissenschaft zu bleiben: sie mag versuchen, die Gebilde der ihr unzugänglichen Gebiete solchen des ihr eigentümlichen Bereichs zuzuordnen, jene auf diese — in gewissem Sinn wenigstens — „zurückzuführen“.

Die Vernunftwissenschaft freilich wird mit einem Versuch dieser Art nicht gar weit kommen. Sie mag die Ereignisse der Wirklichkeit begrifflich kennzeichnen, ihren geistigen Gehalt herausstellen, in ihnen überhaupt den Ausdruck von „Ideen“, von geistigen Mächten sehen. Dennoch wird sie sich's auf die Dauer selbst nicht verhehlen können, daß sie mit diesen allzuweiten Maschen zuletzt das einzelne nicht festzuhalten weiß: eine Erklärung aber, die nicht angeben kann, warum jetzt und hier gerade dies bestimmte einzelne gesprochen oder getan ward, ist zuletzt keine Erklärung.

Um so leichter scheint sich für die Seelenlehre gleich der erste Schritt zu gestalten: da wir auch von Körperlichem und Geistigem nur durch seelische Zustände wissen, so fällt ihr's leicht, jedem körperlichen Ding den Wahrnehmungsvorgang, jedem geistigen Gebilde den Denkvorgang zuzuordnen, durch den wir von jenem Kenntnis erhalten. Nur daß eben dieser erste Schritt auch der letzte bleibt. Denn aus rein seelischen Gesetzen läßt sich das Auftreten von Wahrnehmungen und Denkvorgängen nun einmal nicht ableiten: daß Maschinengewehre stärker sind als Parlamentsreden, daß 20000 Mann mehr sind als 5000 — sowohl jene Tatsache wie diese Einsicht, beide lassen sich nicht aus irgendwelchen Gesetzen des Seelenlebens erklären.

Am weitesten dringt noch der Versuch der Naturwissenschaft vor. Für sie ist das Geistige, soweit sie's überhaupt beachtet, nur eine Art des Seelischen, und allem Seelischen ordnet sie nun mehr oder weniger

unbekannte körperliche Vorgänge im Hirn des Menschen zu: so mag sie sich schmeicheln, auch die Absichten des Redners, des Parteiführers, die Stimmungen der Hörer, der Oeffentlichkeit, naturgesetzlich zu „erklären"; hat sie doch jedem dieser seelischen Zustände ein (uns freilich meist ganz unbekanntes) körperliches Geschehen zugeordnet, das sich, wie alles in der Natur, widerstandslos der allgemeinen Verkettung körperlicher Ursachen und Wirkungen einfügt. Es ist dies in der Tat der einzige, in irgendwelchem Sinn aussichtsreiche Versuch, die Sinngebilde der Wirklichkeit und ihre Zusammenhänge aus einheitlichen Grundsätzen wenigstens unter gewissen Voraussetzungen zu „erklären". Um so unerläßlicher ist's freilich, zum mindesten durch einige Bemerkungen das Fragwürdige eben dieser Voraussetzungen aufzuzeigen.

Vor allem sollte man sich's nicht verhehlen, daß eine Erklärung, die sich fast ausnahmslos unbekannter Zuordnungsglieder bedienen muß, nur eine „Erklärung im allgemeinen" ist, während Erklärungen grundsätzlich um so mehr Wert für die Wissenschaft haben, je mehr sie „Erklärungen im besonderen" sind. Eine Naturlehre, die nur anzugeben wüßte, daß sich die Naturvorgänge vermutlich aus unbekannten Ursachen nach unbekannten Gesetzen dürften ableiten lassen, würde wohl kaum auf den Namen einer Naturwissenschaft Anspruch zu erheben wagen. Wer daher sagt, jeder Vorstellung, jeder Stimmung, jeder Absicht m ö g e irgendein körperlicher Vorgang im Gehirn des Vorstellenden, Gestimmten, Beabsichtigenden entsprechen, und dieser m ö g e mit anderen, vor und nach ihm stattfindenden, uns freilich meist ebenso unbekannten Gehirnvorgängen nach allgemeinen Naturgesetzen zusammenhängen, der hat doch jene Vorstellungen, Stimmungen, Absichten nicht „erklärt"; er hat zuletzt nur den Wunsch, die Hoffnung ausgesprochen, es m ö g e sich eine Erklärung solcher Art irgendeinmal auch wirklich durchführen lassen.

Dabei darf jedoch, selbst wenn wir uns auf bloße Wünsche, bloße Hoffnungen einlassen wollen, unter „Zuordnung" keinesfalls das verstanden werden, was die Naturwissenschaft sonst hierunter versteht. Denn die gewünschte oder erhoffte Zuordnung von Seelischem und Körperlichem vermöchte niemals eine genaue, zahlenmäßig streng bestimmbare zu sein. Seelisches ist ja, wenigstens mit räumlichen Maßstäben, seinem Wesen nach nicht meßbar (vgl. immerhin den Anhang zu meinem „Problem der Willensfreiheit", Jena 1907). Wie wollte man die Heftigkeit der Furcht, der Freude messen? Was man messen könnte, das wär' etwa die Geschwindigkeit des Pulsschlags, die Raschheit der Atmung. Ordnete man aber diese einer gewissen Art von Gehirnvorgängen zu, so hätte man zuletzt Körperliches an Körperlichem gemessen; das eigentlich Seelische bliebe dabei ungemessen, zahlenmäßig unbestimmt zurück. Wo aber die Zuordnung, grundsätzlich, eine ungenaue bleiben muß, dort mag zwar wohl von einer gewissen ungefähren Regelmäßigkeit, nicht aber von Zurückführung auf strenge Naturgesetze, von denknotwendiger Ableitung und eindeutiger Vorhersage, somit auch nicht von Erklärung im eigentlichen Sinn der Naturwissenschaft die Rede sein.

Damit nicht genug. Bei dem Wunsch, es möge sich jedem Seelischen ein Körperliches zuordnen lassen, läßt sich immerhin noch etwas denken. Was aber soll's bedeuten, wenn nun hinzugefügt wird, auch allem Geisti-

gen möge ein Körperliches entsprechen? Soll diese doppelte Zuordnung etwa, sozusagen, zwei Seiten des Körperlichen gelten? So daß etwa einer gewissen Eigenschaft einer Gruppe von Hirnvorgängen die Entschiedenheit, einer andern Eigenschaft eben dieser Gruppe der Inhalt einer Ueberzeugung entspräche? Oder möchte man die geistigen Gebilde zunächst den seelischen, und erst diese den körperlichen zuordnen? Wobei's jedenfalls höchst auffallend wäre, daß, dem Seelischen gegenüber, das Geistige doch mit dem Körperlichen in einer gewissen Genauigkeit und strengen Bestimmbarkeit übereinstimmt. — Man wird sich's doch gestehen müssen: Gedankengänge solcher Art, die, da die Wirklichkeit sie im Stiche läßt, vielmehr Möglichkeiten auf Möglichkeiten türmen, sie liegen in Wahrheit weit von allen wissenschaftlichen Erklärungen ab.

Allein für uns ist endlich ein andres noch weit wichtiger. Gesetzt, die soeben umrissenen Wünsche wären verwirklicht, alle Hoffnungen erfüllt, jene Zuordnungen vollzogen. Ganz genau liesse sich's erklären, warum der Volksredner aufschreit, warum sein „*In tyrannos!*" die Hörer mitreißt, warum sie sich nun der Garde des Fürsten entgegenwerfen, warum diese weicht, die Fürstenherrschaft gestürzt, der Freistaat ausgerufen, warum er anerkannt wird. Es ließe sich ganz genau erklären, d. h. es lasse sich vorhersagen, ja berechnen. Wie der Sternkundige den Stand der Gestirne in einem bestimmten Augenblick, so wisse der Menschenforscher genau anzugeben, wie in dem Gehirn jedes der an jener Umwälzung Beteiligten in jedem Augenblick die Moleküle, wie in jedem dieser Moleküle die Atome, wie in jedem dieser Atome die Elektronen stehen, und hieraus lasse sich berechnen, welche Laute jeder in jedem Augenblick von sich geben, wie sich jeder in jedem Augenblick verhalten wird. Dies alles mögen wir annehmen. Allein aus dieser Annahme fließt alsbald eine unerwartete Folgerung. Träfen nämlich all diese Voraussetzungen zu, dann wären wohl all die Vorgänge bei jener Volksrede, jenem Staatsstreich „erklärt"; allein sie wären jetzt nicht mehr verständlich. Sofern sie sich nämlich so erklären ließen, bestünde ja zwischen ihnen nicht mehr ihr alter Zusammenhang: die Worte würden nicht mehr Denkvorgänge ausdrücken (sie wären lediglich Wirkungen gewisser Leibesvorgänge), diese Denkvorgänge würden keine Sachverhalte, Werte, Rechte und Pflichten mehr meinen (diese wären ja nur mehr „andere Seiten" der den Denkvorgängen zugeordneten Hirnvorgänge), der Staatsstreich würde keinen Absichten mehr dienen (er würde ja aus gewissen Molekular-, Atom- und Elektronenbewegungen mit naturgesetzlicher Notwendigkeit folgen), und er würde nicht mehr rechtliche Wirkungen zeitigen (denn erklärt wären ja nicht diese, vielmehr irgendwelche ihnen zugeordnete Eigenschaften von Hirnvorgängen). Mit anderem Wort: all das, was für uns eine Volksrede zu einer Volksrede, einen Staatsstreich zu einem Staatsstreich macht, wär' ausgetilgt; alle jene Zusammenhänge zwischen Laut und Denken, Denken und Bedeutung, zwischen Absicht und Tat, Tat und Recht — all diese Zusammenhänge, die wir fühlen, die wir verstehen, die für uns den Sinn der Rede, des Staatsstreichs ausmachen, sie wären beseitigt, ersetzt durch einen rein körperlichen, rein naturwissenschaftlichen Zusammenhang. Fern sei's von uns, zu behaupten, diese Wandlung würde des Nutzens, sie würde aller Wünsch-

barkeit entbehren: vielleicht wär's ersprießlicher, berechnen zu können, welche Wirkung eine Rede tun wird, als ihren Sinn zu erfassen. Allein das ändert nichts daran, daß doch beide Betrachtungsweisen einander ausschließen: wir vermögen menschliche Reden, menschliche Taten als Menschen zu verstehen; vielleicht kommt einmal der Tag, da wir sie als Molekularastronomen vorausberechnen können. Allein beides verträgt sich nicht: sofern wir dies letztere tun, wird uns nie auch zugleich das erstere gelingen. Vorhin sagten wir: was wir am besten verstehen, gerade das können wir am wenigsten erklären. Nun dürfen wir dies umkehren: was wir am besten erklären könnten, gerade das könnten wir am wenigsten verstehen.

e) Die „Sinngebilde schlechthin" und die Wissenschaften.

86. Wenn wir so vieles zu „verstehen" vermögen, was wir doch nicht „erklären" können, liegt dann der Gedanke nicht nah', ja drängt er sich nicht förmlich auf, daß der „erklärenden" Wissenschaft eine „verstehende" an die Seite treten sollte? Und ist's denn nicht eben diese, die wir ursprünglich zu suchen uns vorsetzten? War's nicht gerade ein „verstehendes" Wissen, zu dem „Sinn" und „Sinngebilde" uns verhelfen sollten?

Freilich, nicht nur ein verstehendes Wissen sollte dies sein, auch ein Wissen vom Einzelnen, ein Wissen vom Seelischen und vom Geistigen. Allein sind das nicht auch eben die Gegenstände, auf die solch eine „verstehende" Wissenschaft sich beziehen müßte? Nur auf dem Gebiet der Natur hat ja die erklärende Wissenschaft ihre großen, ihre dauernden, ihre überwältigenden Erfolge aufzuweisen. Und hier ist's das Allgemeine, das sie entdeckt, bestimmt, berechnet: nur soweit sie das Einzelne auf dies Allgemeine zurückführt, erklärt sie's. Die Aufsuchung des Seelisch-Allgemeinen hingegen bleibt immer wieder in den Anfängen stecken, und zur Berechnung des Seelischen will sich erst recht ein Weg nicht zeigen. Gerade das einzelne seelische Geschehen dagegen ist's, das wir mitempfindend, nacherlebend verstehen. Geistiges endlich erklären, heißt zuletzt nur: es verstehen; hier fällt ja das eine mit dem andern zusammen. Soweit aber Seelisches geistigen, Körperliches seelischen und geistigen Gehalt aufweist, erwies sich's wohl als verständlich, jedoch nicht als erklärlich: ist's also nicht eben dies Gebiet, das eine verstehende Wissenschaft als ihr eigenstes für sich in Anspruch zu nehmen hätte? In seinem Mittelpunkt aber quillt jenes Geschehen, das sich uns

als das allerunerklärlichste und zugleich als das allerverständlichste zeigte: jenes, in dem sich Körperliches, Seelisches und Geistiges zu einer Einheit verweben und das wir uns an den Beispielen der Volksrede, des Staatsstreichs erläuterten. Der Hauptstrom solchen Geschehens aber ist die Geschichte. Ob's nun auch ein Geschichtlich-Allgemeines, ob's Gesetze der Geschichte gibt, das steht dahin. Die Geschichtsschreibung aber — darauf hat uns schon vor Jahrzehnten Rickert hingewiesen — befaßt sich mit dem Einzelnen. Auch wissenschaftliches Verstehen müßt' also wohl vor allem andern ein Verstehen von Einzelnem sein. Hat's demnach nicht wirklich den Anschein, nicht bloß, als wäre neben der erklärenden Wissenschaft auch noch für eine verstehende Raum, vielmehr auch, als vermöchte uns diese verstehende Wissenschaft auch eben jenes Wissen vom Einzelnen, vom Seelischen und vom Geistigen zu vermitteln, das unser Wissen um die allgemeinen Gesetze des körperlichen Seins und Werdens als seine Ergänzung dringend zu fordern scheint?

87. Was ist die Bedeutung der „Sinngebilde“ für die Wissenschaft? Eine bestimmte Antwort läßt die Frage erst zu, wenn beigefügt wird, welche Art der „Bedeutung“ sie meint, mit andrem Wort: auf welche Leistung der Wissenschaft sich diese Bedeutung bezieht.

Wollen wir in der Wissenschaft vor allem ein Mittel sehen, uns eine gewisse seelische Befriedigung zu verschaffen? Soll sie vor allem das Befremden mildern, das Unbekanntes, Ungewohntes, Unvertrautes, Unübersichtliches in uns weckt? Es verhindern, daß dies Befremden sich zur Beängstigung, ja zum Schrecken steigert? Keine Frage, daß dies wirklich eine der großen Leistungen aller Wissenschaft ist. Ist's freilich eine Leistung, deren n u r die Wissenschaft fähig wäre? Soviel ist jedesfalls gewiß: jene Aufgabe ist gelöst, sowie wir das, was uns erst befremdete, auf eine uns gewohnte Art, einer uns einwohnenden Bereitschaft gemäß, aufzufassen, d. h. sowie wir's zu verstehen, drin einen „Sinn“ zu finden lernen. Ist demnach dies die vornehmste Aufgabe der Wissenschaft, dann heißt ihr letztes Ziel: „Verständnis“.

Wo nun „Erklärung“ geboten wird, da wird auch „Verständnis“ erzielt. Denn Erklären heißt: im Einzelnen ein

Allgemeines aufzeigen und so jenes auf dieses zurückführen. Wir sind aber bereit, weil gewohnt, solche Zurückführungen vorzunehmen, oder doch ihnen zu folgen, sie uns gefallen zu lassen. Und sind wir überdies mit einem Stoffgebiet schon irgendwie vertraut, so bedeutet die Aufweisung des Allgemeinen im Einzelnen uns zumeist auch eine solche des Bekannten im Unbekannten: indem wir ein fremdartiges Tier einer schon bekannten Tiergattung einreihen, die für sich allein stehende Erscheinung des Regenbogens aus den allgemeinen Gesetzen der Lichtbrechung ableiten, haben wir das eine wie die andere nicht nur „erklärt", wir haben, daran wird niemand zweifeln, auch ihr „Verständnis" gefördert.

Allein das „Erklären" ist doch nur eine Art des Verständlichmachens: das Gehen, das Sprechen, die Angst, die Verliebtheit eines Menschen verstehen wir, auch wenn wir weit davon entfernt sind, sie erklären zu können; daß unsre Glieder unsrem Willen gehorchen, verstehen wir, obwohl diesen Zusammenhang noch kein Forscher erklärt hat; die Aufeinanderfolge der Töne in einer Weise verstehen wir, obgleich die Aufforderung, sie möge uns erklärt werden, eines Sinns vielleicht überhaupt entbehrt.

Ja, Erklärlichkeit bedeutet nicht einmal stets den höchsten Grad, die vollkommenste Art der Verständlichkeit. Da nämlich die Gewohnheit Abstufungen aufweist (mehr oder weniger gewohnt!), so muß eben dies auch von unserer Bereitschaft zu einer bestimmten Art der Auffassung, dann aber notwendig auch von der Verständlichkeit, vom „Sinn" selbst gelten (besser oder weniger gut verständlich, mehr oder weniger Sinn!). Unsere Gewohnheit, Einzelnes auf Allgemeines zurückzuführen, es also zu erklären, ist aber keineswegs die älteste, die bewährteste, die am tiefsten in uns wurzelnde unserer Gewohnheiten. Die Gewohnheit etwa, Mienen, Gebärden, Stimmen als Ausdruck fremden Seelenlebens zu begreifen, oder die andere, dem Zusammenhang der Sprache, in ihrer Einheit von Lautbestand, Denkvorgang und Sachbedeutung zu folgen, sie haben wir alle uns weit früher angeeignet, wir haben sie weit beharrlicher geübt (denn der Teil unsres Lebens, den wir der Forschung widmen, er ist, alle Tage und Stunden unseres Wachseins eingerechnet, doch wohl für keinen von uns der größere), und so haben sie in uns auch

tiefere Wurzeln geschlagen. Daher zeichnet sich denn auch jedes „Verstehen“, jeder „Sinn“ dieser letzteren Art durch eine Unmittelbarkeit, man möchte sagen: durch eine „Intimität“, aus, der das erklärende Verstehen der Naturwissenschaft, und wär's das gründlichste und tiefstdringende, nichts von gleichem Wert an die Seite setzt. Soweit demnach Verständnis das Ziel der Wissenschaft ist, kann diese in der erklärenden, auf allgemeine Begriffe, auf allgemeine Gesetze zielenden Naturwissenschaft gewiß nicht gipfeln.

Das höchste erzielbare Maß von Verständlichkeit, von „Sinn“ wird freilich immer und unter allen Umständen dort zu finden sein, wo Erklären und Verstehen zusammentreffen. Daß die (meisten) irdischen Körper nach abwärts, gegen den Mittelpunkt der Erde streben, auf ihre Unterlage einen Druck ausüben, auf ihr, wenn anders sie standhält, ruhen, dies alles folgt, erklärt sich aus wohlbekannten Naturgesetzen; überdies aber glauben wir's auch zu verstehen: wir selbst fühlen ja den Zug nach abwärts, den Gegendruck der Unterlage, wir selbst ruhen auf ihr. Daß daher das Standbild auf seinem Sockel, das Gebälk auf den Säulen, die Burg auf ihren Unterbauten ruht, das scheint uns nicht nur begreiflich, „erklärlich“ (wie dies etwa auch der Stand der Quecksilbersäule in der Röhre des Höhenmessers, das Verhalten des Elektroskops bei Annäherung eines elektrisch geladenen Körpers sein mag), nein, bei jener Erklärung klingt, sozusagen, auch in uns selbst etwas an, wir glauben jenes „Ruhen auf einer Unterlage“ auch verstehen, es, seinem Wesen nach, in uns nachfühlen zu können. Und wohl dürfte man sagen, es werde durch dies „Verstehen“ gleichsam das Gerippe bloßer Naturgesetzlichkeit mit dem Fleisch des „Sinnes“ umkleidet. Es scheint uns, als sähen wir nicht bloß ein, warum es so ist, sondern als empfänden wir auch, warum's so sein müsse.

Dies Zusammentreffen von Erklärlichkeit und Verständlichkeit, von Gesetzmäßigkeit und Sinn, ist keineswegs etwas vereinzeltes. Es findet sich auch nicht etwa bloß dort, wo, wie in dem eben vorgeführten Fall, das Gesetz zuletzt kaum mehr ist als eine genauere, strengere Fassung eines uns altvertrauten Sachverhalts. Indem sie uns allmählich vertraut wird, vermag vielmehr auch eine uns vorerst fremdartig, ja unverständlich erscheinende Regel in dem milderen Licht des „Sinnes“ zu

erglänzen: wer sich Tag für Tag das Elektroskop zu beobachten, mit ihm zu hantieren gewöhnt hat, für den wird sein Verhalten allgemach zum Zeichen, ja zum „Ausdruck“ elektrischer Spannung, nun erschien' es ihm „sinnlos“, träten, trotz dem Vorliegen einer solchen Spannung, die Blättchen des Elektroskops n i c h t auseinander. Allein diese Ergänzung der Erklärlichkeit durch die Verständlichkeit läßt sich nicht umkehren. Was wir zu „verstehen“ glauben, ohne es „erklären“ zu können — und dahin gehört, wie sich zeigte, fast das meiste und wichtigste: der Eindruck wie der Ausdruck, das Wahrnehmen wie das Handeln, das Meinen, das Denken, das Leben, alles endlich, was einen gedanklichen Gehalt, eine rechtliche Bedeutung hat, — das wird uns durch den bloßen Ablauf der Zeit, durch die bloße Gewöhnung, keineswegs erklärlich. Ist also „Verständnis“ der Wissenschaft letztes Ziel, dann wird „Erklärung“ für sie nur ein Weg zu diesem Ziel sein — nicht der einzige Weg, vielleicht nicht einmal der Hauptweg.

In der Tat ist's unter jener Voraussetzung das Mindeste, was wir von der Wissenschaft verlangen dürften, daß sie neben das „erklärende“ Verfahren, wie's die Naturforschung übt, ein „verstehendes“ setze und dies nun auf all die Gebiete anwende, die sich jenem verschließen: auf's Leben, auf's Bewußtsein, auf's Denken, auf's Tun. Wie die wissenschaftliche „Erklärung“ die Allgemeinvorstellungen, die Regeln des Alltags genauer zu bestimmen, sie zu eindeutigen Begriffen, zu strenge gültigen Gesetzen zuzuschärfen hat, so hätte nun dieses wissenschaftliche „Verständnis“ unsere Auffassung des „Sinns“, den wir Tag für Tag in den Dingen, den Ereignissen finden, zu üben, zu schulen, sie ins einzelne zu verfolgen, sie auszubauen und zu vertiefen. Allein damit nicht genug. Auch die „Erklärung“ der Natur wär' ja dann nur ein Weg, um endlich zu ihrem „Verständnis“ vorzudringen. Ein Weg, der gegangen werden müßte, solang sich kein anderer, kein besserer zeigte. Aber doch immer nur ein vorläufig einzuhaltender, weil doch nur auf einem Umweg zum Ziel leitender. Und warum sollte sich ein bessrer, befriedigenderer, in geraderer Richtung dem Ziel zustrebender Weg nicht auffinden lassen? Wär's denn nicht wirklich eine größere, eine tiefere Befriedigung, die Vorgänge, die Erscheinungen der Natur als Ausdruck eines höheren Lebens, als Abspiegelungen, als Sinnbilder geistiger Mächte,

ewiger Ideen begreifen zu dürfen, statt in ihnen immer nur notwendige Wirkungen körperlicher Ursachen zu erblicken?

Ist's also nicht zuletzt eine ungeheure Einseitigkeit, eine Art hartnäckigen Eigensinns, eine grundlos vorgefaßte Meinung, wenn sich die Wissenschaft unserer oder doch der jüngstvergangenen Zeit gerade nur auf das Ziel der „Erklärung“, der Ursachenforschung, der Ermittlung von Naturgesetzen festlegt, wenn ihr allein dies Verfahren als das eigentlich wissenschaftliche, jedes andre im besten Fall als ein vorläufiges, ein unvollkommenes und unzureichendes Ersatzmittel gilt? Da doch, wo sich's um das Maß der erzielbaren Befriedigung, des erfaßbaren Sinnes handelt, die erklärende Forschung sich mit dem nachfühlenden Verstehen niemals zu messen vermag, dies vielmehr jener stets unvergleichlich überlegen bleibt?

Das hier von einer gewissen Voraussetzung aus Entwickelte kann man bei Othmar Spann (Kateg. Lehre S. 298 ff.) fast wörtlich lesen. Nur daß ihm als „verständlich“ bloß „Ganzheiten“ gelten, und daß ihm daher Ursächlichkeit „das Gegenteil von ganzheitlicher Ordnung der Dinge“, nämlich „*nicht*-sinnvolle Verknüpftheit und Enthaltenheit im Zusammenhange“ bedeutet (S. 295). Daher lautet die Frage, die Spann sich stellt: „Wie ist das ursächliche Verfahren überhaupt denkbar, wenn es grundsätzlich nichts Unganzes in der Welt gibt . . . .?“, und, auf seinem Standpunkt folgerecht beharrend, beantwortet er diese Frage sehr geistvoll wie folgt: „Ursächlichkeit im strengen Sinne dieses Begriffes gibt es nicht und kann es nicht geben, wenn Ganzheit überhaupt in der Welt ist. Aber es gibt Dinge, die vom Standpunkte bestimmter Ganzheiten ‚einander fremd‘ sind, die darum in dem inneren, sinnvollen Wesen ihrer eigenen Gegliedertheit nicht zu erfassen sind. Was auf solche Weise fremd und unganz erscheint, kann nach rein äußerlichen Merkmalen betrachtet werden, es kann so betrachtet werden, *als ob* es unganzheitlicher, als ob es rein . . . haufenartiger Natur wäre; als ob (es) nicht als sinnvolles Glied eines lebendigen Ganzen, sondern als mechanische Folge seiner zeitlichen Antezedentien aufzufassen wäre . . . . . Die bloß ‚ursächlich‘ erkannten Dinge gehören Ganzheiten von so ferner Ordnung an, daß ihr ganzheitlicher Zusammenhang vorläufig unerkennbar ist . . . . . Was die ursächlichen Verfahren überhaupt möglich macht, ist . . . ein Rest von Ganzheitlichkeit, der in ihnen steckt: eine Gliedlichkeit von so entfernter Ordnung, daß die sinnvolle Bestimmtheit unerkennbar wird; äußere Anhaltspunkte, wie sie die Aufeinanderfolge und quantitative Beschreibung bieten, treten dann dafür ein. Das ist eine Armut, kein Reichtum. Der nach bloßen äußerlichen (quantitativen) Anhaltspunkten die Dinge schildernden Wissenschaft bleibt das *Wesen* der Dinge ewig fremd. *Dies ist der Schlüssel dafür, daß die mathematisch-ursächliche Naturwissenschaft keine verstehende, geistig nachschöpfende Wissenschaft ist, wie es die Geisteswissenschaften sind* . . . . . Die

quantifizierende sog. exakte Untersuchung . . . ist eine bloße Kunde und verdient, da sie vom Wesen der Dinge absehen und sie in Größen auflösen muß, um sie verzeichnen zu können, den Namen der Wissenschaft nicht in demselben hohen Sinne, wie die Geisteswissenschaften . . . . . Darum bin ich auch von der Alleingültigkeit der mathematisch-quantitativen Verfahren, von der methodischen Alleinmöglichkeit einer exakten Naturwissenschaft nicht überzeugt und meine vielmehr, daß sich ein gewaltiges Stück Naturphilosophie nach Art jener von Schelling, Baader, Hegel, Oken, Steffens, Eschenmayer, Karl Ernst von Baer und vieler anderen großen Forscher mit den heutigen Verfahren verbinden lassen müßte, wodurch diese nicht nur eine Ergänzung und Ueberhöhung erführen, sondern erst die rechte Wahrheit und Wesentlichkeit gewännen."

88. Ist's jedoch wirklich die einzige, ist's auch nur die vornehmste Aufgabe der Wissenschaft, eine gewisse seelische Befriedigung in uns zu erzeugen — jene seelische Befriedigung, die jedes Verstehen als solches bei sich führt? Niemand, so scheint's mir, der das Verfahren der Wissenschaft, ihre Leistungen, ihre Erfolge, ihre Bedeutung für das Leben nüchtern, mit offenen Augen, mit kühlem Kopf überblickt, dürfte dazu neigen, diese Frage zu bejahen. Denn zu deutlich sieht er, daß in ihr vor dieser überall eine andere Leistung voransteht: eine weniger befriedigende, anspruchslosere, schwierigere, aber auch dringlichere, lebenswichtigere — die Leistung, die darin besteht, unbekannte Tatsachen — der Vergangenheit, der Gegegenwart, vor allem natürlich der Zukunft — zu ermitteln, unbekannte Tatsachen, die für unser Leben von Bedeutung sind, oder doch dafür einst von Bedeutung werden können. Soweit jedoch unbekannte Tatsachen nicht etwa unmittelbarer Beobachtung offenstehen (und das gilt ja — außer etwa in der Sternkunde — nur vom Gegenwärtigen und räumlich Nahen; unsere Augen aber sollen wir freilich offenhalten, darüber ist kein Streit) —, lassen sie sich nur aus allgemeinen Gesetzen ableiten. Die Bewährung allgemeiner Gesetze aber ist darin gelegen, daß sie die schon bekannten Tatsachen erklären. Keine vorgefaßte Meinung, keine Laune der Wissenschaft also ist's, wenn sie immer und immer wieder auf Erklärungen, auf die Ableitung des Einzelnen aus dem Allgemeinen dringt. Und nicht darin besteht der Vorzug des Erklärens vor dem Verstehen, daß es uns etwa in höherem Grad befriedigte. Ganz im Gegenteil! Ins Große und Ganze gesehen, befriedigt's uns weniger, denn

das Einschmeichelnde der Vertrautheit, der Selbstverständlichkeit fehlt ihm ganz und gar. Mit dem Verstehen verglichen, ist eben das Erklären ein schlichteres, ein reizloseres, vielleicht darf man sagen: ein männlicheres Verfahren; wer sich das nicht eingestehen möchte, der verkennt, ich wag' es zu behaupten, den eigentlichen Ernst, ja die eigentümliche Tragik alles Wissens. Was aber ist's, wodurch uns das Erklären für seine Schlichtheit und Reizlosigkeit, für seine Dürftigkeit, seinen Mangel an „Wesenserkenntnis“ entschädigt? Nur dies, daß es uns neue Tatsachen erschließt, neue Einsichten eröffnet. Das aber ist ein Preis, auf den die Menschheit unmöglich verzichten kann, denn dazu ist sie zu arm, ist ihr Dasein zu wenig gesichert. Nur um dieses Preises willen muß sie's dulden, daß die Wissenschaft den verständlichen Einheitszusammenhang der Alltagswirklichkeit zereißt, das unverständliche Nebeneinander dreier unverbundener Welten, des Körperlichen, des Seelischen, des Geistigen, an seine Stelle setzt. Eine Narrheit, wenn's dabei zuletzt auf ein Mehr an „Sinn“, auf ein besseres „Verstehen“ abgesehen wäre. Allein eine Notwendigkeit, ja ein Segen, wenn uns als Ziel etwas ganz und gar anderes vorschwebt: die Erweiterung unseres Wissens, die Befestigung unserer Herrschaft über die Natur.

89. „Verständlich“ ist das, was wir so auffassen können, wie wir's auf Grund einer uns einwohnenden Bereitschaft aufzufassen geneigt sind. Man dürft' auch kürzer sagen: das, was unserer Erwartung entspricht. Allein die Vorgänge der Körperwelt verlaufen nicht so, wie wir's erwarten; ihr Verlauf folgt den Wirkungszusammenhängen der Natur.

Wir dürfen uns die bekannten Tatsachen durch gegebene Punkte einer geraden, gebrochenen oder krummen Linie — einer „Kurve“, wie man zu sagen pflegt — versinnlichen. So sprechen wir ja von einer Fieber-, einer Sterblichkeitskurve. Zehn Punkte aus einer solchen seien uns gegeben. Wie wird sich ihr weiterer Verlauf gestalten? Am „verständlichsten“ jedenfalls dann, wenn die gegebenen wie die noch unbekannten Punkte sich zu einer möglichst einfachen, einer uns möglichst vertrauten Raumgestalt ergänzen lassen — wenn nicht zu einer Geraden, so doch zu einem Kreis, einer Ellipse, einer Parabel. In einer solchen fänden wir den meisten „Sinn“, daß eine

solche entstehen möge, werden wir erwarten. Allein das Fieber, die Sterblichkeit, sie richten sich nicht nach unserer Erwartung. Ueber ihren Verlauf enscheiden die Naturgesetze. Wollen wir ihn, soweit wir's vermögen, im Geist vorwegnehmen, so dürfen wir uns nicht auf unsere Erwartungen verlassen, müssen die „Verständlichkeit", den „Sinn" ganz und gar aus den Augen setzen. Was wir zu tun haben, ist vielmehr ein doppeltes. Durch gehäufte Messungen und Beobachtungen müssen wir danach trachten, über die „gegebenen" hinaus noch möglichst viele weitere Punkte aus dem bisherigen Verlauf der Kurve zu bestimmen, um ihnen das Wesen derselben, das Bildungsgesetz, dem alle ihre Punkte entsprechen müssen, abzufragen. Soweit uns jedoch auch noch dies Verfahren nicht zu einem eindeutigen Ergebnis führt, müssen wir uns mit anderen Kurven ähnlicher Art vertraut machen, müssen prüfen, ob nicht ein gemeinsames Bildungsgesetz ihnen allen zugrunde liege. Und findet sich ein solches, dann ist's dieses, aus dem wir den weiteren Verlauf auch unserer Kurve, sei's auch nur mit Wahrscheinlichkeit, vorauszubestimmen versuchen — mag der sich so ergebende Verlauf nun einfach sein oder verwickelt, mag die sich endlich ergebende Kurve uns leicht „verständlich" sein, uns „Sinn" zu haben scheinen oder nicht: soweit sich's um die Voraussicht des Künftigen, die Erkenntnis des Unbekannten überhaupt handelt, ist die unregelmäßigste, die häßlichste, die unerwartetste und vorerst „unverständlichste" Zickzacklinie, der das Naturgeschehen folgt, mehr wert als die einfachste, die gefälligste, die unserer Erwartung am weitesten entgegenkommende, uns auf den ersten Blick „verständlichste", die aber von aller Wirklichkeit ab- in das Reich bloßer Möglichkeiten, bloßer Wünsche und Träume führt.

90. Daß dies die Grundregel aller Naturwissenschaft sei, das bezweifelt im Grunde niemand. Weit verbreitet aber ist die Meinung, daß es sich mit den Wissenschaften vom Menschen und seinen Leistungen, von Bildung und Gesittung, Sprache, Wirtschaft und Recht, Kunst, Sittlichkeit und Glauben, kurz mit alldem, was man „Geistes"- und „Geschichts"-Wissenschaft nennt, ganz anders verhalte. Allein, so weit verbreitet diese Meinung auch sein mag, sie ist dennoch ganz und gar irrig: die bedeutsamsten, ja die entschei-

denden Erweiterungen unseres Wissens vermittelt uns auch in der Wissenschaft vom Menschen nicht das „Verstehen“, das Erfassen des „Sinns“, vielmehr das „Erklären“, das Zurückführen des Einzelnen auf allgemeine, wenn auch zunächst „unverständliche“, zunächst „sinnfreie“ Gesetzmäßigkeiten.

Indische Weise haben sich seit Jahrtausenden, wie in den Bau des Weltalls, so auch in jenen des menschlichen Körpers verstehend „versenkt“. Trotzdem sind ihnen die Grundtatsachen des letzteren Wissensgebiets so fremd geblieben wie die des erstern: sie meinten, die Luft werde durch die Halsschlagadern ein-, durch die Speiseröhre ausgehaucht. Mit all ihrer Versenkung wurden sie dessen nicht inne, was Vesal vor Augen lag, da er, „rein äußerlich“ und ganz „verständnislos“ zu Werke gehend, die Leiche aufschnitt. Was er, was all seine Vorläufer und Nachfolger so festgestellt haben, es war durch keine Einfühlung, durch kein „Verstehen“ vorwegzunehmen oder zu ersetzen.

Wie haben sich nicht schon die Alten, dann ihre Nachfolger zur Zeit des Auflebens der Wissenschaften, wie hat sich endlich nicht J. C. Lavater um das „Verständnis“, um die Deutung der menschlichen Züge bemüht! Wie wenig Haltbares aber hat sich dabei ergeben! P. J. Moebius hat, nach dem Vorgang Galls, gezeigt, daß „die Anlage zur Mathematik“ an eine gewisse Verlängerung des Schläfenbeins nach außen und unten geknüpft ist. Das ist zunächst ganz und gar „unverständlich“, scheint keinerlei „Sinn“ zu haben: was soll das Schläfenbein mit der Begabung fürs Rechnen zu tun haben? Ein solcher Zusammenhang ist uns gänzlich ungewohnt, wir zeigen keinerlei „Bereitschaft“, ihn vorauszusetzen. Durch Einfühlen, durch Nachleben, durch „Verstehen“ wär' nie ein Mensch auf ihn verfallen. Aber was gäben wir nicht drum, wie unschätzbar wär's nicht für alle Fragen der Erziehung und der Berufswahl, für Handel und Wandel des Alltags, für das gesamte bürgerliche und öffentliche Leben, wenn wir mehr solcher Gesetze kennten?

Da sich's hier nur darum handelt, zu zeigen, welchen Wert Gesetzmäßigkeiten solcher Art hätten, so ist's belanglos, für wie wohlbegründet die Moebius'sche Regel heute gelten oder welche Ausnahmen sie etwa erleiden mag.

Die Gesellschaftslehre beschäftigt sich mit so manchem, was wir als äußere Auswirkung innerlichster Seelenvorgänge anzusehen gewohnt sind: Ehe, Geburt, Verbrechen, Selbstmord. Wie nahe liegt's da, sich in das Schicksal des Einzelnen zu vertiefen, den Weg innerlich nachzugehen, äußerlich nachzuzeichnen, der von der Liebe zur Ehe, von der Verführung zur Geburt, vom Haß zum Verbrechen, von der Verzweiflung zum Selbstmord führt! Welch ein Feld für Dichter, doch auch für „verstehende" Seelenforscher! Und doch, auf jene Tatsache, die für jede wissenschaftliche Erforschung dieser Erscheinungen, für jeden Versuch, auf sie vernünftig Einfluß zu nehmen, den Ausgangspunkt bildet, wären jene Dichter und Forscher trotz all ihrem Bemühen, jene Vorgänge zu „verstehen", ihren „Sinn" zu erfassen, wohl kaum gestoßen: auf die Tatsache, daß die Häufigkeit solcher Erscheinungen in gleichen Zeitabschnitten annähernd die gleiche bleibt und daß wir an deren Schwankungen die Wirksamkeit der Umstände abzulesen imstande sind, die, sie zu vermehren oder zu vermindern, die Eignung besitzen. Diese Tatsache, die Grundlage aller „Moralstatistik", wir verdanken sie einem „rein äußerlichen", von aller „Wesenserkenntnis" absehend bloß „quantifizierenden" Verfahren, dem nüchternen Wirklichkeitssinn Süßmilchs und Quételets. Und doch, um wieviel fruchtbarer für die Erkenntnis, aber auch für die Regelung und Leitung der menschlichen Dinge ist die Entdeckung dieses allgemeinen Gesetzes als alles noch so feinfühlige „Verstehen" auch des seltensten, des bedeutendsten Einzelfalls! Ja indem ich mir so die unvergleichliche Ueberlegenheit des „erklärenden" über das „verstehende" Verfahren in der Gesellschaftswissenschaft (soweit sich's nämlich um die Vorherbestimmung und daher auch um die Beeinflussung der Zukunft handelt) so recht vor Augen führe, fühl' ich mich fast geneigt, einem längst verstorbenen jungen Mann einen gar törichten, ja sogar lächerlichen Ausspruch zu vergeben: „ich bin, so sagt' er, nicht für die Humanität; ich bin für die Statistik".

Was vermöchte das Geistige des Menschen unmittelbarer auszudrücken als die Sprache? Sollte demnach den hauptsächlichen, den kürzesten Weg zu ihrer Erkenntnis nicht das „Verstehen" bahnen? Und wer verschiedene Sprachen miteinander vergleichen will, was könnt' er dann besseres tun als in ihren

„Geist“ sich zu versenken? Und doch, nicht das ist der Weg, den die vergleichende Sprachforschung gegangen, auf dem sie zu ihren Grundeinsichten gelangt ist. Verweilen wir, eine Minute lang, bei einem Gesetz, wie's die von R. K. Rask entdeckte „germanische Lautverschiebung“ ist.

Lateinisch „dens“, Englisch „tooth“
Lateinisch „tu“, Englisch „thou“
Griechisch θυγάτηρ, Englisch „daughter“ usw.

Ist's nicht ein ganz „äußerliches“, ein ganz „unverständliches“ Gesetz? Da das d, das t, das th in beiden Sprachgruppen, der klassischen wie der germanischen, sich findet, was hat jenes „Gesetz“ mit dem „Geist“ jener Sprachen zu tun? Was lehrt's uns über diesen? Daß dem griechischen oder lateinischen d im Germanischen ein t, dem t ein th, dem th wieder ein d entspricht, ist's nicht ein ganz „sinnloses“ Ringelspiel? Wär' je irgendein Forscher durch „verstehendes“, nacherlebendes Einfühlen in den „Geist“, in die „Seele“ dieser Sprachgruppen darauf verfallen? Und doch, wer möcht' es bezweifeln, daß dies Gesetz eine Grundtatsache ihres Wechselverhältnisses zum Ausdruck bringt, daß es am Gebäude des vergleichenden Wissens von den europäischen Sprachen einen Haupt- und Eckpfeiler darstellt, für dieses Wissen unvergleichlich viel wertvoller ist als irgendwelche fein- und tiefsinnigen Ahnungen über ihr Verhältnis, ihre Verwandtschaften, ihre Gegensätze?

Und wie mit dem „Geist der Sprache“, so steht's auch mit dem „Geist der Zeiten“. Möchte man nicht meinen, aus welcher Zeit ein Denkmal, eine Urkunde stamme, ob sie „echt“ oder „unecht“ sei, darüber müsse am zuverlässigsten das Gefühl des Kenners entscheiden, der, Jahrzehnte hindurch, in jene Zeiten sich eingelebt, sich eingefühlt hat, sein Leben lang sie zu verstehen bemüht war? Allein „was ihr den Geist der Zeiten heißt, das ist im Grund der Herren eigner Geist, in dem die Zeiten sich bespiegeln“. Was dem einen Kenner als „zweifellos echt“ gilt, heißt dem andern ebenso „zweifellos“ unecht. (Ich darf es wohl sagen, denn ich hab' über die „Helena“ des Gorgias gearbeitet, über Xenophons „Apologie“ und über Platons Briefe. Und möchte man's glauben, daß es von den meisten uns erhaltenen Versen des „Orpheus“ noch heute nicht feststeht, welchem der 11 Jahrhunderte vom 6. vor bis zum 5. nach Christo sie angehören?) Was schließlich den Zweifel niederschlägt, die

allgemeine Beistimmung erzwingt, es sind auch hier die „äußerlichen", die zunächst „zufällig" anmutenden, aller Verständlichkeit fernliegenden Tatsachen: Wortschatz, Satzbildung, Versbau; für die mittelalterlichen Urkunden insbesondre die Buchstabenformen, die Hand und die Gewohnheiten der Schreibstube, ja des Schreibers, der Ort der Ausstellung, die Zeugen; bei Kunstwerken gar der Stoff, aus dem sie gefertigt wurden: nicht wenige Sachkundige betrachten an einem Tafelbild, über das sie urteilen sollen, zuerst die Rückseite, an einem alten Tisch oder Kasten vor allem den Boden der Laden. Sie wissen es wohl, daß, wo die Erkenntnis einer noch unbekannten Tatsache in Frage steht, die allgemeine, wenngleich „unverstandene" Regel eine zuverlässigere Führerin ist als das von tausend Zufälligkeiten des Augenblicks, der Umstände, der Erfahrung, der Veranlagung abhängige „Verstehen" des Einzelnen. Und ebensowohl wußt' es Morelli, als er die Kunstgeschichte durch die Entdeckung umwälzte, daß wir den Urheber eines Gemäldes sicherer aus der Art erkennen, wie auf ihm die Ohrläppchen gemalt sind, als aus dem geistigen Gehalt, den's uns zu bergen, aus der Stimmung, die uns über ihm zu schweben, aus dem persönlichen Gepräge, das es uns aufzuweisen scheint.

Man möchte denken, wenigstens das, was dem Ausdruck eines „Sinnes" unmittelbar dient, was geradezu bestimmt ist, „verstanden" zu werden, die Rede, sie fordere eine Erkenntnis, die sich, bei der Feststellung wie bei der Auslegung ihres Wortlauts, vor allem, wenn schon nicht einzig und allein, von seiner „Verständlichkeit", seinem „Sinne" leiten lasse. Und doch trifft auch das nicht in dem Umfang zu, wie man's von vornherein erwarten möchte. An der Grundregel freilich, daß ein Verfasser nichts zu schreiben pflegt, womit er selbst nicht irgendwelchen Sinn verbindet, wird niemand zweifeln: auch ein „erklärendes" Wissen von den Schriftdenkmalen der Vergangenheit wird sie anerkennen müssen und dürfen; denn daß es eben die Absicht, sich verständlich zu machen, ist, welche die Menschen dazu antreibt, ihre Gedanken niederzuschreiben, dies darf ja immerhin als ein „Gesetz" des menschlichen Verhaltens gelten. Allein kein Zufall ist's, daß diese Regel so überaus vorsichtig in Worte gefaßt werden mußte. Schon daß ein Verfasser nichts zu schreiben pflege, was keinen Sinn hat,

dürfte man nicht sagen; denn Entgleisungen, und zwar nicht etwa bloß sachlicher, nein, auch solche sprachlicher Art, sind auch bei hervorragenden Schriftstellern durchaus nicht selten. Ist's aber schon unerlaubt, den Verfassern allen „Unsinn“, der sich in ihren Schriften finden mag, wegzubessern (schon die sog. „Anakoluthe“ sind ja, streng genommen, „Unsinn“; und wohin käme man erst, wollte man auch allem, was uns sachlich als „Unsinn“ erscheint, die Echtheit, die Ursprünglichkeit bestreiten?), wie unendlich gefährlich ist nicht erst der Grundsatz, von allen möglichen Auslegungen einer Stelle jene für die richtige zu halten, die wir am besten zu verstehen glauben, die uns am meisten „Sinn“ zu haben scheint! Erinnern wir uns doch nur, was, von diesem Grundsatz betört, indische, griechische, jüdische, christliche Ausleger am Veda, am Homer, an den Schriften des Alten wie des Neuen Bundes gesündigt, was für Auslegungen Platons, aber auch Kants, wir selbst noch miterlebt haben! Für einen besonnenen Ausleger wird ein äußerer Umstand, ein Verstoß etwa gegen den Sprachgebrauch der Zeit oder auch nur des Verfassers stets schwerer wiegen als der tiefste „Sinn“, der in seinen Worten gefunden werden könnte, dürfte man einen Verstoß solcher Art ihm zutrauen. Noch deutlicher als bei der Auslegung zeigt sich dies freilich bei der Feststellung des Wortlauts. Denn hier stehen uns, dank der meist mehrfachen Ueberlieferung der Worte des Verfassers (Vielzahl der Handschriften, oft auch Anführungen bei anderen Schriftstellern, Uebersetzungen u. dgl.), äußere Umstände, von denen wir unser Urteil bestimmen lassen können, meist in weit reicherer Fülle zu Gebot. Und da hat's denn die Erfahrung bekräftigt, daß zu dem Ziel, den ursprünglichen Wortlaut des Verfassers wiederzugewinnen, durchaus nicht der Weg führt, von all den überlieferten Lesarten der verständlichsten, jener also, die uns den meisten „Sinn“ darzubieten scheint, den Vorzug zu geben. Denn nur zu häufig ist sie eben deshalb von einem Abschreiber, der die ihm vorliegenden Worte nicht verstand, an deren Stelle gesetzt worden. Gesundes Urteil — darüber sind heute alle Sachkundigen einig — beweist vielmehr der Herausgeber nur dann, wenn er sich vor allem andern von jenem rein tatsächlichen Verhältnis leiten läßt, das man den „Stammbaum“ der Handschriften nennt. Auf Grund ganz

äußerlicher Anzeichen, die mit „Sinn", mit „Verständnis" ganz und gar nichts zu schaffen haben — besonders z. B. Lücken und Auslassungen, die sich in mehr als einer Handschrift finden — stellt er zunächst fest, welche der uns erhaltenen Handschriften anderen, oder welchen der uns erhaltenen einunddieselben uns verlorenen Handschriften, als Vorlagen gedient haben. Abschriften nach einer Vorlage, die wir besitzen oder deren Wortlaut er wiederzugewinnen in der Lage ist, kommen dann für ihn überhaupt nicht mehr in Betracht — mögen sie auch die am leichtesten verständliche, die „sinnvollste" Fassung dieser oder jener umstrittenen Stelle bieten; nur die Fassungen der am weitesten zurückliegenden Vorlagen, soweit sie sich wiedergewinnen lassen, darf er bei der Herstellung des ursprünglichen Wortlauts verwerten. Auch da indes ist die leichter verständliche, einen deutlichern oder näherliegenden Sinn bietende Fassung eher verdächtig, als daß sie sich empföhle; denn daß ein Abschreiber eine glatt lesbare Fassung durch eine nur schwer verständliche ersetzt hätte, ist weit weniger wahrscheinlich als der umgekehrte Vorgang. Die weniger leicht verständliche Fassung wird daher in der Regel der ursprünglichen näherliegen. Und dies haben denn auch die Herausgeber längst erkannt, und diese ihre Einsicht drückt ein Spruch aus, der sich durch seine scharf zugespitzte Fassung recht wohl dazu eignet, allen übersteigerten Ansprüchen des „Verstehens" auf eine führende Rolle in der „Geisteswissenschaft" ein für allemal ihre Schranke zu weisen: *Difficilior lectio potior*, „Die schwerer verständliche Lesart verdient den Vorzug".

91. Wenn's, wie in den Natur-, so auch in den „Geisteswissenschaften" vor allem das „Erklären", nicht das „Verstehen" ist, das uns unbekannte Tatsachen erschließt, das Feld unsres Wissens erweitert, und wenn doch eben diese Erschliessung, diese Erweiterung die vorzüglichste, die dringendste, die lebenswichtigste Aufgabe aller Wissenschaft vorstellt, — werden wir da nicht zu der Behauptung gedrängt, es komme dem „Verstehen", dann aber auch dem „Sinn" und den „Sinngebilden", überhaupt keine, oder doch nur eine sehr geringe, Bedeutung für die Wissenschaft zu?

Die Versuchung liegt nahe, zugunsten einer solchen Behauptung auch noch das folgende anzuführen.

Schon öfter mußte darauf hingedeutet werden, daß „Verständlichkeit“, „Sinn“, nicht eine ein für allemal gegebene, sich stets gleichbleibende Größe ist. Wie könnte sie das auch sein? Hängt doch die Verständlichkeit, der „Sinn“, den ein Gebilde, ein Zusammenhang für uns besitzt, von unsrer Bereitschaft ab, ihn auf diese oder jene Art aufzufassen, diese ihrerseits aber wieder davon, ob und in welchem Maß uns diese Auffassung eine gewohnte ist. Im Begriff der Gewohnheit aber liegt's, daß sie veränderlich ist, daß es uns möglich sein muß, sie uns anzueignen, sie auszubilden. Und wirklich ist's eine Grundtatsache der Erfahrung, daß gar vieles, das uns vorerst unverständlich, „sinnlos“ anmutet, uns mit der Zeit „verständlich“ w i r d, für uns allmählich „Sinn“ g e w i n n t.

Wenn ich Griechisch zu lernen beginne, so ist's für mich eine ganz „äußerliche“, „zufällige“ Tatsache, die jeder innern „Verständlichkeit“, jedes „Sinns“ entbehrt, daß die Griechen den Himmel mit dem Namen οὐρανός bezeichnen. Warum gerade mit diesem, nicht mit einem andern? Wie ganz anders unser „Himmel“, dem — wenn man sich denn so ausdrücken darf — förmlich etwas „Himmlisches“ anzuhängen scheint! (Wie seltsam ist die deutsche Sprache — soll einst ein französisches Kind bemerkt haben —: im Französischen i s t das Brot *pain* und h e i ß t auch *pain:* dagegen im Deutschen i s t's doch auch *pain*, h e i ß t aber „Brot“). Wenn ich dann in das Griechische eindringe, mich mit ihm vertraut mache, mich daran gewöhne, diese Sprache zu lesen, ja vielleicht sogar in ihr zu denken, so löst sich jene „Unverständlichkeit“, jene „Sinnlosigkeit“ allgemach in nichts auf: οὐρανός ist mir nun ebenso „verständlich“ geworden, hat für mich ebensoviel „Sinn“ wie „Himmel“.

Nicht anders aber steht's auch um jene allgemeinen „Gesetzmäßigkeiten“, auf denen die „Erklärungen“ der Naturwissenschaft beruhen. Daß sich an eine gewisse Vergrößerung des Schläfenbeins eine mehr als gewöhnliche „Anlage zur Mathematik“ knüpft (wir nehmen hier an, dies sei so), ist freilich „zunächst“ ganz und gar „unverständlich“; scheint doch zwischen dem einen und dem andern keinerlei innere Beziehung zu bestehen. Allein es ist doch nicht unverständlicher, als daß οὐρανός „Himmel“ bedeutet: an jenes wie an dieses vermögen wir uns zu gewöhnen. Wer viele Mathematiker gesehen, die

Vergrößerung des Schläfenbeins an ihnen beachtet hat, dem wird diese Besonderheit des Knochenbaus endlich zu „sprechen“ beginnen: es wird ihm durchaus „verständlich“ erscheinen, wenn ein Schädel, der diese Besonderheit aufweist, sich als der eines hervorragenden Rechners oder Zahlenwissenschaftlers erweist, ja er würde, falls man ihm sagte, es sei vielmehr der Schädel eines Mannes, dem das Rechnen zeitlebens ganz besondere Schwierigkeiten bereitet habe, nicht anstehen, diesen Sachverhalt für „sinnlos“ zu erklären. Und nicht anders wird sich der Sprachvergleicher äußern, wenn jemand ein lateinisches und ein englisches Wort als verwandt bezeichnet, deren lautliches Verhältnis dem Gesetz der „germanischen Lautverschiebung“ gröblich widerspricht. Jenem ist eben ein vergrössertes Schläfenbein zum „Ausdruck“ rechenkünstlerischer Begabung, diesem ein gewisses Lautverhältnis zwischen lateinischen und germanischen Wörtern zum „Zeichen“ ihrer gemeinsamen Abstammung geworden.

Meine Darstellung berührt sich hier mit der etwas veralteten Auffassung jener Seelenforscher, die fast das gesamte geistige Leben auf Vorstellungsverknüpfungen („Ideen-Assoziationen“) zurückführen wollten. Es scheint darum geboten, ausdrücklich auszusprechen, was mir an dieser Lehre als annehmbar, was als unhaltbar gilt.

Richtig scheint mir — und das ist's ja, worauf's in diesem Zusammenhang vor allem ankommt —, daß auch solche Beziehungen, die wir als sachlich oder „innerlich“ begründet, ja als „notwendig“ empfinden — so etwa die Beziehung des Zeichens zu dem, was es bedeutet, jene des Ausdrucks zu dem damit Ausgedrückten, oder die des Sinnbilds zu dem dadurch Versinnbildlichten — ihren Ursprung vielfach lediglich der Gewohnheit verdanken. Unrichtig, daß deswegen jede solche Beziehung eine bloße „Verknüpfung“ sein müßte — in dem Sinn, als besagte sie nichts andres, als daß uns nun das eine Beziehungsglied an das andre erinnert, als daß uns bei dem einen das andre einfällt.

Dies letztere bestreite ich seit über 20 Jahren und werde wohl nie aufhören, es zu bestreiten. Zeichen, Ausdrücke, Sinnbilder usw. erinnern nicht bloß an das Bedeutete, Ausgedrückte, Versinnbildlichte, sondern sie werden darauf „bezogen“. Das heißt, wie ich schon vorhin sagte, zunächst, die Aufmerksamkeit wendet sich von dem Zeichen ab und dem Bezeichneten zu, sodaß nun dieses gewissermaßen „durch“ das Zeichen hindurch — gleich als wär's nur ein durchsichtiges Mittel — erlebt wird. Das Zeichen, sofern's als solches aufgefaßt wird, verliert somit für uns zuletzt sein selbständiges Dasein: in meinem Aufsatz über „Einige Voraussetzungen der naturalistischen Kunst“ (Beilage zur Münchner „Allgemeinen Zeitung“ vom 14. und 15. Juli 1905) sowie im II. Bande meiner „Weltanschauungslehre“ hab' ich dies näher dahin ausgeführt, daß für uns, sofern wir das Zeichen als solches verstehen, dies, statt in

jene Gefühle, die es als ein nicht auf ein anderes „bezogenes“ Gebilde in uns erregen möchte, vielmehr in jene eingebettet sei, die sonst nur das Bezeichnete in uns wachzurufen pflegt, und ich halte das im wesentlichen auch heut' noch für richtig. Soviel aber ist ganz gewiß, daß es sich hier um seelische Vorgänge, um seelische Gebilde handelt, deren Bau ein so verwickelter ist, daß ihm die Aussage, das Zeichen sei mit dem Bezeichneten „verknüpft“, es „erinnere“ daran, in keiner Weise gerecht wird. Und im Grunde wird diese letztere Auffassung schon durch jedes einzelne Wort widerlegt, das wir nicht nur mit den Ohren hören, sondern auch verstehen. Denn ein Wort „erinnert“ nicht bloß an das, was es bedeutet, es enthält's vielmehr in sich, seine Bedeutung durchstrahlt es, sozusagen, und leuchtet daraus hervor.

Allein gerade wenn dem so ist, läßt sich's doch nicht leugnen, daß auch Bezeichnungs- und Bedeutungsbeziehungen so verwickelter, so inniger, so innerlicher Art doch ihren Ursprung oft bloß der Gewohnheit verdanken. Denn wer wollt' es bestreiten, daß es sich so gerade mit der Beziehung der Wörter zu ihrer Bedeutung verhält? Das Band, das beide — und so überhaupt Zeichen und Bezeichnetes, Ausdruck und Ausgedrücktes, Sinnbild und Versinnbildlichtes — verbindet, es schlingt sich um sie unendlich viel künstlicher und windungsreicher, als es die „Verknüpfungs-Seelenlehre“ wahrhaben wollte; allein daß es doch nur die Gewohnheit ist, die's knüpft, das liegt wahrlich für einen jeden auf flacher Hand, der auch nur flüchtig auf die Art, wie wir Sprachen erlernen, achtet.

Freilich ist dies nicht so zu verstehen, als würde eine uns vorerst „äußerlich“ anmutende Erklärung keine andre Vertiefung zulassen als jene, die sie der Gewohnheit und der in deren Gefolge einherschreitenden „Verständlichkeit“ verdankt. Vielmehr hat Spann damit ganz recht, daß solch' eine äußerliche Gesetzmäßigkeit häufig genug nur entfernte Glieder eines umfassenderen Ordnungszusammenhangs unmittelbar miteinander verknüpft, der indes auch selbst unsrer Erkenntnis nicht gänzlich entzogen ist und in den wir deshalb auch jene Einzelgesetzmäßigkeit einzubetten vermögen. Sie wird damit auf andere, zum Teil meist schon bekannte Gesetzmäßigkeiten zurückgeführt, und dadurch wird ebensowohl ihre Verständlichkeit, ihr „Sinn“ erhöht wie ihre „Erklärung“ gefestigt und vertieft. Wenn eine gewisse Gestaltung des Schläfenbeins und die „Anlage zur Mathematik“ ein festes Band verknüpft, so doch darum, weil unter jenem Knochen der Hirnlappen liegt, dem wir rechnerische Leistungen zuordnen müssen; wenn Gemälde eines gewissen Meisters nur auf Holz von bestimmter Art gemalt sind, so doch darum, weil sich der Baum, dessen Holz dies ist, in der Gegend, der der Maler entstammt oder in der er lebte, zu jener Zeit besonders verbreitet hatte, usf. Allein dürfte man Spann nun auch zugestehen, diese „ganzheitlichen“ Zusammenhänge, denen die Einzelgesetze freilich zuletzt ihre Geltung verdanken, seien nun selbst durchweg „Sinnzusammenhänge“? Es will mir scheinen, sie seien vielmehr — von ihrer etwaigen Gewohntheit abgesehen — selbst „äußerliche“ Zusammenhänge ganz derselben Art wie jene, die wir auf sie zurückführen. Oder welches „innere“ Band verknüpft das Rechnen gerade mit diesem und keinem andern Hirnlappen? Diese

bestimmte Malerschule mit der Verbreitung eben dieses bestimmten und keines anderen Baumes? Gewiß, die Hoffnung, daß zuletzt alles in einem umfassenden, verständlichen Zusammenhang stehe, daß es für eine das All umspannende Einsicht in der Welt nichts Unverständliches, nichts Sinnloses geben dürfte, daß also alle tatsächlich giltige Gesetzmäßigkeit sich zuletzt in eine uns irgendwie vertraute, uns irgendwie innerlich verwandte Art des Zusammenhangs auflösen lasse, — diese Hoffnung dürfen wir hegen (ja man mag zu ihren Gunsten sich darauf berufen, daß ja auch wir selbst eben dem Weltall, dessen Verständnis es gilt, entstammen, daß wir selbst zuletzt nur Zweiglein am Stamm der einen großen Weltesche sind). Allein ganz und gar vermessen wär's, zu behaupten, daß irgendein Weg zu diesem Ziel sich unsern Blicken zeige, oder gar, daß die Wissenschaft unsrer Zeit — es sei nun die Natur- oder die „Geisteswissenschaft" — uns auf ihn leite, ihn uns eröffne.

Wenn dem nun aber so ist, wenn einerseits für die Zwecke der Wissenschaft die Bedeutung des „Erklärens" die des „Verstehens" unendlich überwiegt, wenn aber andererseits dies „Verstehen" bildsam ist, wenn ihm die Gewohnheit diese und jene Form, und so auch insbesondere die des „Erklärens" aufprägen kann, ist's dann, soweit wenigstens die Ziele, die Wertmaßstäbe der Wissenschaft in Frage kommen, nicht das einzig Angezeigte, das einzig Vernünftige, das Verstehen überhaupt ganz und gar in den Dienst des Erklärens zu stellen? So daß wir uns also das Verstehen alles Erklärlichen an-, hingegen das alles Unerklärlichen abzugewöhnen hätten? Das „Verstehen" (der „Sinn") hätte dann für die Zwecke der Wissenschaft jede selbständige Bedeutung überhaupt verloren; es wäre — in Beziehung auf diese Zwecke — zu nichts mehr nütze als dazu, das erklärende Wissen auszuzieren, zu vertiefen, zu verinnerlichen, indem das Verständnis die Erklärung, der „Sinn" die Gesetzmäßigkeit gleichsam wie ein trauter Hauch umschwebte, sie wie ein anheimelnder Schimmer überglänzte.

Die Stoiker lehrten, die Weisheit bestehe darin, nichts zu wünschen, als was das Schicksal, die Vorsehung ohnehin verhängt hat: es könne sich dann nie mehr etwas ereignen, was unsern Wünschen entgegenläuft. Wer das soeben Ausgeführte auf sich wirken ließe, es für entscheidend hielte, der müßte, folgerecht, gleichsam einen „Stoizismus des Verstehens" verkünden: Betrachte alles als sinnvoll, als innerlich notwendig und verständlich, was sich aus allgemeinen Naturgesetzen ableiten läßt; betrachte nichts als sinnvoll, als selbstverständlich, was

sich aus solchen Gesetzen nicht ableiten läßt! Gelangten diese Gebote je zur allgemeinen Geltung, dann würde ebendamit aller „Sinn“, alles „Verstehen“ zu einem bloßen Schnörkel an und über den Schriftzügen der Erklärung.

92. Als die eigentlich lebenswichtige Aufgabe der Wissenschaft darf die Erweiterung unseres Wissens, die Ermittlung unbekannter Tatsachen angesehen werden. Diese ist — wenn wir von der unmittelbaren Einzelbeobachtung absehen wollen, deren Bedeutung stets eine begrenzte bleiben muß, und für die das „Verstehen“ ebensowenig Bedeutung hat wie das „Erklären“ — nur mit Hilfe allgemeiner Gesetze möglich, aus denen die Einzeltatsachen sich ableiten, also auch erklären lassen. So ist denn das wissenschaftliche Verfahren seinem Wesen nach vor allem ein „erklärendes“; wo sich dem Erklären ein „Verstehen“, das Innewerden eines „Sinns“ gesellt, da leuchten uns zwar die allgemeinen Gesetze unmittelbarer ein, ihre Erkenntnis befriedigt uns in höherem Grade, allein ihr Erkenntniswert, ihre wissenschaftliche Brauchbarkeit, wird dadurch nicht erhöht; wo andrerseits „Verstehen“, „Sinn“, ohne „Erklären“, ohne „Gesetzmäßigkeit“ sich findet, da tritt zwar jene Befriedigung gleichfalls ein, allein irgendwelche Erkenntnisse vermag uns diese nicht zu liefern, irgendwelche neuen Tatsachen erschließt sie uns nicht. Und hieraus schien sich denn das Gebot — freilich nur ein Gebot der Wissenschaft, nicht etwa auch ein solches des Strebens nach seelischer Befriedigung — zu ergeben: Trachte alles Erklärliche, aber auch nichts als das Erklärliche, zu verstehen!

Ich glaube wirklich, es wäre dies — unter einer Bedingung — das „letzte Wort“ der Wissenschaftslehre: dann nämlich, wenn die erklärende Wissenschaft ihr Werk bereits getan, alles einer Erklärung überhaupt Bedürftige auch wirklich erklärt hätte. Dann dürfte man sagen: neues ist doch nicht mehr zu finden, so machen wir uns denn wenigstens mit dem schon Gefundenen vertraut, eignen's uns innerlich an, trachten's in seiner Notwendigkeit, als etwas, was gar nicht anders sein kann, zu verstehen! Es bedarf keines Worts darüber, daß wir von einem solchen Zustand unendlich weit entfernt sind. Indem wir uns dies jedoch vergegenwär-

tigen, verliert für uns jenes Gebot ein gut Teil seiner Bedeutung. Da wir so oft, ja man darf wohl sagen: zumeist, nicht wissen, was erklärlich, was nicht erklärlich ist, so bleibt das Gebot, nichts als das Erklärliche verstehen zu wollen, für uns in unzähligen, ja in den meisten Fällen ein bloßes Wort. Oder dürfen wir ihm den Sinn unterlegen: nichts als das schon Erklärte verstehen zu wollen? Aber könnt' uns nicht gerade das „Verständnis" zur „Erklärung" verhelfen? Könnt's nicht vielleicht in gewissen Fällen eine Vorstufe des Erklärens, ja unter Umständen sogar ein Ersatz dafür sein? Es scheint mir unzweifelhaft, daß diese Fragen bejaht werden müssen, und der Grund dafür liegt darin, daß sich „Verstehen" und „Erklären" zuletzt durchaus nicht ganz und gar wesensfremd gegenüberstehen, daß vielmehr zwischen ihnen im Grund eine unverkennbare Wesensverwandtschaft besteht.

Verständnis und Erklärung wachsen nämlich beide aus einem gemeinsamen Mutterboden, aus dem der Erwartung, hervor. Verständlich ist eine Erscheinung, wenn sie in einem Zusammenhang eintritt, den wir vorauszusetzen bereit, das aber heißt zuletzt: den wir gewohnt sind; wenn wir also das Eintreten jener Erscheinung erwarten. Allein auch allgemeine Naturgesetze sind ja Zusammenhänge, die sich unzählige Male wiederholen, an die wir uns also gewöhnen können, und auf Grund deren wir dann auch das Eintreten dieser oder jener Erscheinung erwarten. Nur daß die „verstehende" Erwartung ein Ergebnis roher, die „erklärende" ein solches wissenschaftlich geläuterter (d. h. genauer beobachtender und das Beobachtete zahlenmäßig bestimmender) Erfahrung ist. Wann an einem bestimmten Tag, an einem bestimmten Punkt der Erde die Sonne auf- oder untergeht, das vermag, auf Stunde, Minute und Sekunde genau, nur die Wissenschaft anzugeben, die's aus gewissen allgemeinen Gesetzen folgert; auch bemerken wir an einer solchen Angabe nichts besonders „Verständliches": darin, daß die Sonne hier und heute gerade um 5 Uhr 44 Minuten 10 Sekunden abends untergeht, scheint uns keinerlei besondrer „Sinn" zu liegen. Allein daß die Sonne überhaupt untergeht, dies meinen wir zu „verstehen", und würde sie sich eines Abends von ihrem tiefsten Stand aus wieder erheben, so erschiene das den meisten

unter uns sicherlich „sinnlos“. Da nämlich (haben wir nicht etwa eine gewisse Zeit jenseits eines der Polarkreise verbracht) die Sonne bisher an jedem Tag unsres Lebens untergegangen ist, so haben wir uns hieran gewöhnt: es hat sich in uns die Bereitschaft ausgebildet, dies auch an jedem künftigen Tag vorauszusetzen, und so erwarten wir dies denn auch heute; ja wir erwarten nicht nur, daß die Sonne heute überhaupt irgendwann, vielmehr, darüber hinaus, auch, daß sie „etwa zur selben Zeit wie gestern und vorgestern“ untergehen wird. Aber auch die wissenschaftliche Erforschung dieses Gegenstands geht ja von Erfahrungen derselben Art, ja im Grund von denselben Erfahrungen aus. Es wäre ja auch schon ein wissenschaftliches Verfahren, läse man nur mehrere Jahre hindurch an einem und demselben Ort die Zeit des Sonnenauf- und -untergangs täglich genau auf einer Feinuhr ab: würden sich die Zeiten nicht ändern, so hätte man nun immerhin schon „allgemeine Gesetze“ (freilich eine Allgemeinheit ungemein niedrer Stufe!), aus denen man's „ableiten“ könnte, wann heute die Sonne untergehen wird, und aus denen man ihren Untergang zu eben dieser Zeit, wär' er erst einmal eingetreten, dann auch zu „erklären“ vermöchte. Dieses „erklärende“ Wissen aber begründet, in Beziehung auf die noch nicht eingetretenen Einzelfälle, eine „Erwartung“ von ganz derselben Art wie jene, zu der das „verstehende“ Wissen Anlaß gab: wie der Laie „erwartet“, daß die Sonne „heute gegen 6 Uhr“, so „erwartet“ der Fachmann, daß sie „heute um 5 Uhr 44 Minuten 10 Sekunden“ untergehen werde. Nur daß eben der Inhalt dieser letzteren Erwartung genauer, ja daß er ein zahlenmäßig bestimmter ist. Und wie hier über den Sonnenuntergang, so werden der Laie und der Fachmann auch etwa über den freien Fall urteilen: jener wird nur ganz allgemein und unbestimmt erwarten, daß ein losgelassener Stein „rasch hinabfalle“, dieser weit genauer, daß er an jedem Punkt seiner Bahn die dem Galileischen Gesetz gemäße Geschwindigkeit aufweise. Ja man darf sagen — und wie in einer Nußschale liegt darin die ganze Geschichte des wissenschaftlichen Verallgemeinerungs-, des „Induktions“-Verfahrens —, die wissenschaftliche Voraussicht entstehe gleichsam durch Zuchtwahl aus den Erwartungen des Alltags: jede beachtete Regelmäßigkeit erzeugt eine Erwartung, und was dieser gemäß ist, glauben wir zu

„verstehen"; viele dieser Erwartungen bewähren sich nicht; andre wieder verfeinern sich; auch von diesen bewähren sich nur etliche; diese mögen dann weiter verfeinert werden usf.: den Inhalt der Erwartungen, die sich „endgültig" bewährt zu haben scheinen, bilden jeweils die „Gesetze", und was sich diesen gemäß vollzieht, das vermögen wir (indem wir's aus ihnen ableiten) zu „erklären". Auch das Erklären also entsteht, durch genauere Beobachtung, durch Verfeinerung und insbesondre durch zahlenmäßige Bestimmung, aus dem Verstehen.

Dann aber ist's klar, daß auf Gebieten, auf denen das Erklären noch rückständig ist, das Verstehen, auch in Beziehung auf die Erweiterung unsrer Erkenntnis, dafür einen vorläufigen, einigermaßen aber auch einen endgültigen, Ersatz zu bieten vermag. Wüßten wir's nicht, daß die Sonne heute um 5 Uhr 44 Minuten 10 Sekunden untergehen wird, dann müßten wir zufrieden sein, wenn's uns „selbstverständlich" schiene, sie gehe „so etwa gegen 6 Uhr" unter. Wär's uns nicht bekannt, wie rasch ein losgelassener Stein fällt, wir müßten uns mit der „Selbstverständlichkeit begnügen, er falle „rasch hinab".

Diese Einsicht ist von den wichtigsten Folgen. Sie erst ist's eigentlich, die uns die Bedeutung des „Verstehens", des „Sinns", für die Wissenschaften in der rechten Beleuchtung zeigt. Jene Folgen aber nehmen in verschiedenen Fällen eine recht sehr verschiedene Gestalt an. Wir dürfen diese Fälle vielleicht in fünf Gruppen teilen und fassen von diesen zunächst jene ins Aug', wo die wissenschaftliche Bedeutung des „Verstehens" die größte ist.

93. Es gibt Fälle, in welchen, bis zu einem gewißen Grad, das Erklären, auch in Beziehung auf die Ermittlung unbekannter Tatsachen, durch das Verstehen vertreten werden kann. Sie liegen in Gebieten, auf denen, nach dem Ausweis der Erfahrung, das Unverständliche nicht, oder doch nur ganz ausnahmsweise, vorkommt. Wir setzen dann, solang wir nicht schließen können: „Dies oder jenes wird sich so oder so verhalten, denn so erklärt sich alles am besten", dafür ein: „. . . denn so läßt sich alles noch am ehesten verstehen".

Ein Gebiet solcher Art und zugleich eins der umfassendsten Gebiete, die's überhaupt gibt, ist das fremden Seelen-

lebens. Immerwährend stehen wir, im Leben nicht nur, nein, auch in der Lebensbeschreibung sowie in der Geschichte, und zwar in der Geschichte der Staaten, der Kriege, des Rechts, der Sitte, des Glaubens, der Kunst, des Schrifttums, der Wissenschaft und der Weltweisheit, vor der Frage: wie mag dieser oder jener über die eine oder die andere Frage gedacht, was mag ihn zu dem oder zu jenem Entschluß bestimmt, wie mag er überhaupt empfunden haben, was mögen seine Ueberzeugungen, was mag er endlich, im Großen und Ganzen, selbst für ein Mensch gewesen sein? An Hilfsmitteln zur Beantwortung solcher Fragen stehen uns im allgemeinen nur einzelne Aeußerungen und Leistungen, Lehren und Taten zur Verfügung, im günstigsten Fall etwa noch ergänzt durch Abbildungen und Schriftproben sowie durch Berichte über den Eindruck, den jener auf Andre gemacht hat. Gesetze des Seelenlebens, und gar des Seelenlebens in Einzelnen von bestimmter Art, die's uns gestatteten, aus Einzelgegebenheiten, wie sie soeben erwähnt wurden, ein Seelenganzes aufzubauen, kennen wir nicht (nicht nur die allgemeine Seelenlehre, auch jene Zweige derselben, die sich besonders mit dem Wesensgepräge befassen, lassen uns hier im Stich; nicht minder die sog. „Seelenzergliederung“, ja auch jene ihrer Abarten, die sich selbst als die „Lehre vom Seelenleben des Einzelnen“ bezeichnet: „Psychologie“, „Charakterologie“, „Psychoanalyse“, „Individualpsychologie“). Es bleibt uns darum nichts übrig — und wir gehen alle so vor, mögen wir uns nun darüber Rechenschaft geben oder nicht, und mögen wir (im reinen Denken) diesem Vorgehen mehr oder weniger Vertrauen entgegenbringen —, als uns zu fragen: Wie mag es also gewesen sein? Wie wär' uns der Aufbau dieses Wesensgepräges, der Zusammenhang dieser Erlebnisse noch am ehesten verständlich? Unsere gesamte Menschenkenntnis, unser ganzes geschichtliches Wissen, soweit sich's auf Seelisches, auf persönliche Eigenart, auf Ueberzeugungen und Lehren, auf Absichten und Pläne, auf Frömmigkeit und Schönheitsempfindung bezieht, ist tatsächlich von solcher Art. (Selbst die unmittelbar „bezeugten“ Ueberzeugungen, Lehren, Absichten nicht ausgenommen; denn auch solche unmittelbare Zeugnisse — Aussprüche, Niederschriften, Versicherungen dessen, dem die Fragestellung gilt — erklären wir ja oft genug für

unglaubwürdig; zweifeln wir somit ihre Glaubwürdigkeit nicht an, so geschieht's zuletzt doch deshalb, weil sich uns das so Bezeugte mit allem andern, was wir zu wissen meinen, zu einem „verständlichen" Gesamtbild zusammenfügt.) Ob wir nach Sokrates' Ansichten über das Göttliche, nach der Eigenart Alexanders d. Gr., nach der Frömmigkeit Meister Eckhardts, nach den Absichten Friedrichs d. Gr. bei Eröffnung der Schlesischen Kriege, nach den Beweggründen für den Selbstmord Heinrichs v. Kleist fragen, unsere Antwort kann nichts anderes sein als ein Versuch, die gegebenen Einzelheiten — soweit sie miteinander überhaupt verträglich scheinen — einem Gesamtbild, einem Gesamtverlauf einzugliedern, die uns „verständlich" zu sein, „Sinn" zu haben scheinen, und von denen wir uns daher — unter der stillschweigenden Voraussetzung, es müsse, auf dem Gebiet des Seelenlebens, alles Wirkliche auch verständlich sein — vorzustellen imstande sind, so könnt' es auch in Wirklichkeit gewesen sein. Und dabei macht's grundsätzlich nicht den geringsten Unterschied, ob der einzelne Beurteiler oder Forscher den von ihm ermittelten Verlauf der Dinge mit höchster Zuversicht für einen „unmittelbar einleuchtenden" und darum für den „einzig möglichen" ausgibt, oder ob ein anderer den von ihm bevorzugten Sachverhalt als den „unter den möglichen immerhin glaublichsten" bezeichnet und ihn deshalb bloß unverbindlich, ja zaghaft zur Erwägung stellt. Keines weiteren Worts bedarf's daher, um die unermeßliche Bedeutung zu feiern, die in diesem Sinne dem „Verstehen" für alle „Geisteswissenschaft" zukommt. Nicht überflüssig ist's hingegen, mit Nachdruck dies hervorzuheben, daß trotzdem dies „Verstehen" nur einen Ersatz, und zwar einen sehr unvollkommnen, für eigentliches „Erklären" bedeutet. Zwar vermag ja auch die erklärende Wissenschaft keineswegs alle Aufgaben, die ihr gesetzt werden mögen, eindeutig aufzulösen; allein gewisse feste Punkte vermag sie sich doch zu erobern. Dagegen gelangt die „verstehende Seelenlehre" über bloße Möglichkeiten („so wär's verständlich, so kann's also gewesen sein") fast nirgends hinaus; jeder Möglichkeit aber mögen immer wieder andere Möglichkeiten zur Seite treten (daß es so gewesen sein kann, schließt ja nicht aus, daß es vielleicht in Wahrheit ganz anders gewesen ist).

„Verstehbarkeit .... ist, kantisch zu reden, für die Psychologie immer nur regulatives, nie konstitutives Prinzip" (J. Cohn, Logos, XII 61). „Für sich allein kann Verständlichwerden .... nur eine heuristische Idee bedeuten" (V. Kraft, Mitteilungen d. österr. Instituts f. Geschichtsforschung, Erg.-Bd. XI, S. 17).

Ist übrigens nicht am Ende auch jene Voraussetzung angreifbar, auf der, wie vorhin bemerkt, schon die „heuristische" Bedeutung des „Verstehens" beruht, die Voraussetzung, es müsse, auf dem Gebiete des Seelenlebens, alles Wirkliche verständlich sein? Läßt sich denn dies auch für das krankhafte Seelenleben, für das des Säuglings, auch für das von Menschen anderer Rasse, längstvergangener Zeiten, niedriger Gesittungsstufen ernstlich behaupten? Lauter große Fragen und dabei solche, die ganz eigentlich der ersten „Voraussetzung" aller vergleichenden und geschichtlichen Seelenkunde gelten! Und für die beiden erstgenannten Fälle (Geisteskrankheit, Säuglingsalter) wird man die Berechtigung dieses Einwands nicht verkennen; in Beziehung auf die übrigen jedoch halt' ich seine Bedeutung nicht für entscheidend. Ob freilich irgendein Einzelner das Seelenleben irgendeines andren Einzelnen völlig „treu" zu erfassen imstand ist, steht dahin; allein ein in sich zusammenstimmendes, durch neue Erfahrungen nicht mehr allzu häufig gestörtes Bild vermag er sich doch davon zu machen. Und da liegt's denn — so scheint's mir auf Grund meiner persönlichen Erfahrung —, wo uns das nicht gelingen will, doch zu allermeist am Mangel gehöriger Vertrautheit, unerläßlicher Unbefangenheit, geduldiger und liebevoller Vertiefung in eine uns zunächst befremdende Art des Denkens und des Fühlens. Denn oft genug hab ich's erlebt, im Alltag wie im Verkehr mit Menschen andrer Rasse und bei der Versenkung in den geschichtlichen Stoff, wie Gewöhnung und guter Wille jenes Befremden nach und nach zu mildern und endlich ein leidliches Verstehen an seine Stelle zu setzen vermochten. Und so scheint's mir nicht unwahrscheinlich, daß sich, soweit die „Erwachsenen" in Frage kommen, die Möglichkeit gegenseitigen Verstehens — aber freilich ist dies nur eine Möglichkeit „unter hinreichend günstigen Bedingungen" — geradezu zur Begriffsbestimmung der geistigen Gesundheit verwenden läßt. Nicht darin also, daß sich's nicht durchführen ließe, scheint mir das Fragwürdige am verstehenden Erfassen fremden Seelenlebens zu liegen, sondern vielmehr darin, daß es eben, seinem Wesen nach, nur ein „verstehendes" Erfassen ist.

Auf Grundlagen von ganz anderer, von unvergleichlich überlegener Festigkeit würd' unser Wissen von allem Fremdseelischen ruhen, wären wir auch hier im Besitz „erklärender", wenn auch ganz „äußerlicher" und darum vorerst „unverständlicher" Gesetzmäßigkeiten — etwa von der Art der Gall-Moebius'schen Festsellungen über die „Anlage zur Mathematik". Wüßten wir z. B., daß Leute, die viel fragen, oder gar solche, die eine Stumpfnase haben, stets (oder: nie) an einen göttlichen Weltschöpfer glauben, so vermöchten wir die Frage,

wie Sokrates über die göttlichen Dinge dachte, mit ganz andrer Sicherheit zu beantworten als jetzt, wo wir darauf angewiesen sind, eine Menge unbestimmter und dabei widerspruchsvoller Angaben in einen „verständlichen" Zusammenhang zu bringen. Ja, unser Wissen wäre dann nicht nur ein weit besser begründetes, es wär' auf die Dauer auch kein weniger befriedigendes. Denn in dem Maß, in dem wir uns mit jenem Gesetz vertraut machten, würd' uns ja das „viele Fragen" oder die „Stumpfnase" zum Zeichen, ja endlich sogar zum „Ausdruck" für den Glauben (oder: für das Fehlen des Glaubens) an einen Weltschöpfer; dieser Glaube würde dann für uns aus jenen Fragen oder aus dieser Nase bald ebenso deutlich hervorstrahlen, wie etwa jetzt für uns aus einer Miene Güte, aus einer andern Mißgunst, aus einer dritten Heiterkeit hervorstrahlt. Davon also, daß — wie heute so viele sich schmeicheln möchten — in Beziehung auf alles fremde Seelenleben das „Verstehen", dem „Erklären" gegenüber, die höhere Erkenntnisart wäre, kann keine Rede sein: solches behaupten, heißt wahrlich nur, die „Trauben" des Erklärens für „sauer" ausgeben. Wenn's „erklärende" Gesetze des Seelenlebens gäbe, so würden sie unser Wissen darum weit fester begründen, sie würden uns weit sichrere Schlüsse aufs Unbekannte ermöglichen, doch auch die Befriedigung, die dies Wissen uns verschaffte, wär' auf die Dauer kaum geringer als jene, die wir ihm heute danken; denn möchten uns Gesetze solcher Art vielleicht auch im ersten Augenblick befremden, gar bald würden sie uns vertraut und darum auch „verständlich" werden, würden sie für uns „Sinn" gewinnen. Allein soche Gesetze gibt's nicht, oder so gut wie nicht; und so bedeutet das „Verstehen", das Erfassen des „Sinns", für uns den einzigen Zugang zu der unermeßlichen Welt des bewußten, des seelischen Lebens. Einsehen, daß der einzige Schlüssel, den wir, uns dies Gebiet aufzuschließen, besitzen, nicht auch der beste ist, den wir uns denken, den wir uns wünschen können, dies heißt wahrlich nicht, ihn herabsetzen oder seine Bedeutung unterschätzen.

„Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir" (so Dilthey, Ges. Schr. V, 144). Gewiß; allein ich würde hinzusetzen: „solange wir nicht auch dieses erklären können". Störring freilich scheint anzunehmen, wir könnten's. Allein hat er sich's wirklich klar gemacht, was eine erklärende Seelenlehre leisten müßte, um den Geisteswissenschaften

ernstlich von Nutzen zu sein? Ein Beispiel: Sauli Erlebnis vor Damaskus, dadurch er ein Paulus ward. Wir suchen's in uns nachzuerleben und so verstehen wir's schlecht und recht. Dilthey meinte: Und das ist mehr, als wenn wir's zu erklären vermöchten. Ich denke: Es ist zwar weniger, allein, solang wir dies nicht vermögen, immerhin auch etwas. Störring behauptet, wir vermöchten's zu erklären. Aber dann zeig' er uns eine solche Erklärung. Und das heißt, er gebe Kennzeichen, Bedingungen an, aus denen ein Zeitgenosse jenes Erlebnis hätte *vorhersagen* können. (Wir werden dann, wenn auch nur mit Wahrscheinlichkeit — denn ein und derselbe Seelenvorgang mag sich aus mehr als einem Bedingungsgeflecht erklären lassen —, auch aus dem Erlebnis auf jene Kennzeichen, jene Bedingungen zurückschließen dürfen). Denn *solcher* Art müßten die Erklärungen der Seelenlehre sein, wenn der Geschichtsforscher mit ihnen etwas sollte anfangen können. (Freilich müßten jene Vorhersagungen nicht eben unbedingt gewisse sein. Wüßten wir etwa, daß plötzliche Bekehrungen besonders häufig bei Leuten vorkommen, die vorwiegend in Gehörsvorstellungen denken — oder bei solchen, die zu Fieberanfällen neigen —, so dürften wir jenes — oder dieses — auch für Paulus vermuten. Ich leugne natürlich gar nicht, daß derartige „Erklärungen“ vielleicht hier und da einmal zulässig sind. Allein spielen sie — neben das „Verstehen“ gehalten — im Betrieb der Geschichtsforschung, wie sie nun einmal ist, eine irgend nennenswerte Rolle?)

Lehrreicher als die von mir erdichteten Beispiele ist hier vielleicht, was Störring (Streitschrift S. 175) zusammenstellt. Zwar bezieht sich's nicht auf die Vergegenwärtigung eines geschichtlichen Zusammenhangs, aber deswegen nicht weniger auf das Erfassen fremden Seelenlebens, und zeigt besonders deutlich, wie entschieden das Erklären dem Verstehen auch in Beziehung auf jene Folgerungen überlegen ist, die sich aus jenem und aus diesem nicht bloß für die Erkenntnis, vielmehr auch für die Tat ergeben. Ziehen hatte die „veränderte Stimmungslage“ der Reifungsjahre auf „die Tätigkeit der Geschlechtsdrüsen“ zurückgeführt. Spranger erblickt darin „eine Verquickung der reinen Psychologie mit physiologischer Psychologie“: man dürfte da höchstens von „sexuellen Regungen“ sprechen, die ja „zum psychischen Geschehen selbst“ gehören. Und gewiß, „verständlich“ ist der Zusammenhang zwischen der Tätigkeit jener Drüsen und diesen seelischen Verstimmungen *zunächst* gar nicht: die dürftigste *rein seelische* Verknüpfung vermögen wir in uns weit eher mitlebend nachzubilden. Nur daß mit unserm „Verstehen“ dem Verstimmten nicht — oder doch nur sehr wenig — geholfen ist. Wie viel mehr, wenn wir — auch *ohne* sie zu „verstehen“ — seine Verstimmung *erklären*, sie aus einem Gesetz ableiten, auf Grund unsrer Einsicht in diese ihre Abhängigkeit ihre Ursachen bekämpfen und so endlich sie selbst *beseitigen* können (es sei nun durch Verordnung einer geänderten Lebensweise, durch Verabreichung von Heilmitteln, oder wie immer)! „Verständlichkeit“ ist eben *nicht* das letzte Ziel der Wissenschaft. Doch auch hier wird sie sich — im Lauf der Zeit — ganz von selbst, ganz unmerklich einstellen. Gewöhnen wir uns nur erst an die Verknüpfung jener Drüsentätigkeit und dieser Verstimmung! Eines Tags wird sich's dann „ganz von selbst“ verstehen,

daß diese ein Zeichen für jene ist, daß diese Verstimmung ja „gar nichts andres bedeuten kann“ als jenen körperlichen Vorgang, und endlich werden alle darüber einig sein, es könne nichts „verständlicheres“ als jenen Zusammenhang geben. Oder scheint's noch irgend einem Arzt „unverständlich“, daß seinen Kranken bei ihren Herzanfällen „ängstlich“ zumut ist?

Einen Fall haben wir bisher allerdings übergangen. Das soeben erörterte Verfahren geht von gewissen seelischen Gegebenheiten (Empfindungen, Gedanken, Gefühlen, Entschlüssen) aus, oder auch von jenen Bereitschaften oder „Eigenschaften“, auf die wir jene Erlebnisse zurückzuführen pflegen: es bringt diese in einen „wahrscheinlichen“, weil besonders leicht „verständlichen“ Zusammenhang, indem's uns auf die Annahme leitet, zugleich mit jenen seelischen Gegebenheiten oder zwischen ihnen hätten gewisse andere Erlebnisse stattgefunden. Dies aber, so sagten wir, sei doch stets nur eine unter mehreren Möglichkeiten. Allein wie das? Kann's denn nicht sein, daß wir in der Lage sind, jene Annahme nachzuprüfen, sie an Tatsachen, die wir vordem entweder nicht kannten oder doch nicht beachteten, zu bewähren? („So wär's verständlich, und wirklich spricht dafür auch dies oder jenes“.) Kann sich, um's kurz zu sagen, das „Verstehen“ nicht als ein Leitfaden zum Auffinden neuer Tatsachen (als ein sog. „heuristisches Prinzip“) erweisen? Ja lassen sich, mit einem solchen Leitfaden an der Hand, nicht geradezu planmäßige Versuche zur Bewährung oder Widerlegung derartiger Annahmen anstellen? Ich schließe etwa, diese eine und jene andere Eigenschaft des X oder Y, sie wären mir in ihrem Nebeneinander verständlicher, wenn er auch jene dritte Eigenschaft besäße; und nun bring' ich ihn in eine Lage, in der sich's vermutlich zeigen wird, ob er diese dritte Eigenschaft wirklich besitzt. — Grundsätzlich liegt hierin gewiß nichts Undenkbares, und soweit sich's wirklich so verhält, tritt ohne Zweifel das „Verstehen“ dem „Erklären“ gleichwertig zur Seite. Denn unser Wissen um die vordem unbekannte Tatsache gründet sich ja in jedem Falle solcher Art auf die unmittelbare Beobachtung, nicht auf das verstehende oder erklärende Verfahren, das uns dazu Anlaß gab, diese Beobachtung anzustellen. In Beziehung auf ihre Eignung aber, uns zum Anstellen neuer Beobachtungen Anlaß zu geben (in Beziehung auf das also, was man ihren „heuristischen

Wert“ nennt) besteht zwischen dem „verstehenden“ und dem „erklärenden“ Verfahren in der Tat kein Unterschied: unser Wissen um die neu beobachtete Eigenschaft des X oder des Y ist, dem Grad seiner Sicherheit nach, davon ganz unabhängig, ob sie uns seine Eigenart besser verstehen läßt oder aber die Wirksamkeit eines, das seelische Geschehen regelnden Gesetzes bekräftigt. Allein die Fälle, in denen uns fremdes Seelenleben zu solchen Ueberprüfungen und Bekräftigungen oder gar zu solchen Versuchen Anlaß gibt, sind vergleichsweise doch recht selten. Schon dem Lebenden gegenüber ist der „Versuch“ bekanntlich nur innerhalb sehr enger Grenzen möglich, und nur innerhalb noch weit engerer sittlich unbedenklich. Und wie wollten wir an den Gestalten der Vergangenheit Versuche anstellen? Denkbar bleibt's ja, daß wir, nachdem die größere Verständlichkeit unsre Aufmerksamkeit in eine bestimmte Richtung gelenkt hat, uns neuer Quellen bemächtigen, um auf Grund ihrer das bisher nur Vermutete zu bestätigen oder zu widerlegen; denkbar bleibt's auch, daß die größere Verständlickkeit uns zum Anlaß wird, auch an dem schon bekannten Stoff dies oder jenes, was bisher unbeachtet blieb, genauer ins Auge zu fassen; denkbar bleibts endlich auch, daß neu hervorkommender Quellenstoff Vermutungen bekräftigen mag, auf die uns zuerst der Wunsch nach größerer Verständlichkeit geführt hat. Allein häufig und darum kennzeichnend für das Verfahren „verstehender Seelenforschung“ ist doch dies alles nicht. In der großen Mehrzahl aller Fälle darf hier wohl der seelenkundlich auszuwertende Quellenstoff als ein abgeschlossener und begrenzter oder doch als ein nicht willkürlich zu vermehrender gelten; und da bleibt's denn die wichtigste, die wesentlichste Aufgabe dieses Verfahrens, gegebene Punkte auf übersichtliche Weise zu verbinden, seelische Gegebenheiten einem nacherlebbaren und darum „verständlichen“ Lebenszusammenhang einzufügen.

Anders auf dem zweiten großen Gebiet, auf dem das „Verstehen“ weithin das uns auch hier noch versagte „Erklären“ ersetzt. Auf dem Gebiet der körperlichen Natur nämlich „verstehen“ wir die Bestimmung des Mittels durch den Zweck so gut und leicht wie jene der Wirkung durch die Ursache; als „erklärlich“ dagegen gilt uns nur die letztere. Allein auf dem Gebiet der belebten Natur ist uns vielfach nur die Be-

stimmtheit durch den Zweck, nicht auch die durch eine Ursache deutlich. Die Erfahrung aber lehrt uns, daß es auf diesem Gebiete nichts oder doch nur sehr wenig gibt, was nicht einem Zwecke diente, demnach auch nichts oder fast nichts, was nicht in seiner Bestimmtheit durch diesen Zweck „verständlich" wäre. Auch hier also vermag das „Verstehen", der „Sinn" in ansehnlichem Maße für uns das „Erklären", die Ableitung aus Naturgesetzen, zu vertreten. Denn indem wir den Bau eines lebenden Wesens oder den eines seiner Teile, dessen Leistungen, deren Beziehungen zur Umwelt sowie ihre Bedeutung für das Leben jenes Wesens oder seiner Nachkommen aus dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit betrachten, machen wir sie uns als Mittel zu bestimmten Zwecken verständlich — zu Zwecken, die wir, wo sie uns noch nicht bekannt sind, denkend ergänzen. Sowohl auf Grund unsrer eignen, bewußten Zwecktätigkeit wie auch besonders auf Grund jener unbewußten Zweckdienlichkeit, die über dem Bau unsres eignen Körpers, ja auch über unsern Leistungen, den seelischen wie den körperlichen, waltet, sind wir ja in jedem Augenblick bereit, gegebenes Einzelnes einem Zweckzusammenhang einzuordnen, diesen also „verständlich", in ihm einen „Sinn" zu finden. Und dies tun wir, sowie wir den Bau eines lebenden Gebildes auf seine Leistung und diese wieder auf ihre Bedeutung für das Leben des Gebildes beziehen, mag sich's nun dabei um die Milz oder die Zirbeldrüse des Menschen, um die Krallen oder die Zähne ausgestorbener Tierarten, um die Selbstheilung der Regenwürmer, die Befruchtung der Seeigel, die Atmung oder die Ernährung der Pflanzen handeln. Insofern darf man dem „Verstehen" gewiß dieselbe Bedeutung für die Erkenntnis der Lebensvorgänge zuerkennen wie für die des seelischen Geschehens. Ueberdies jedoch gewinnt hier jener Fall erhöhte Wichtigkeit, der dort mehr nur der gedanklichen Vollständigkeit halber nicht übergangen werden durfte: der Fall, daß uns die „Betrachtung aus dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit" auf Vermutungen leiten mag, die eine erfahrungsmäßige *Ueberprüfung* gestatten — eine Ueberprüfung, die oft sogar die Gestalt eines förmlichen *Versuches* annehmen wird, eine Ueberprüfung, die oft zu einer endgültigen *Bewährung* jener Vermutungen führen mag, eine Ueberprüfung dabei, deren Ergebnisse uns unbekannt geblieben wären, hätt' uns nicht das Streben zu ihr

veranlaßt, uns den Bau jedes lebenden Wesens dadurch verständlich zu machen, daß wir ihn vermutungsweise einem Zweckzusammenhang eingliedern. Denn über die Eignung irgendwelcher Bauformen, bestimmten Lebenszwecken zu dienen, lassen sich an lebenden Wesen sowohl Beobachtungen als auch Versuche anstellen, und selbst für ausgestorbene Arten wird die Frage, ob sie wirklich unter Bedingungen lebten, unter denen uns gewisse Eigentümlichkeiten ihres Bau's zweckdienlich erschienen, häufig der Beantwortung zugänglich sein. Und in der Tat ist's ja ein Gemeinplatz, daß sich im Bereich des Lebendigen die Betrachtung aus dem Gesichtspunkt der Zweckdienlichkeit als ein unersetztes Hilfsmittel zur Auffindung neuer Tatsachen und Beziehungen (als ein „heuristisches Prinzip“ ersten Ranges) bewährt. Insofern darf man behaupten, daß sich das „Verstehen“ auf dem Gebiet der lebenden Natur dem „Erklären“ weiter annähert als auf jenem des seelischen Lebens, wenngleich dieser Unterschied kein grundsätzlicher ist, vielmehr nur auf der verschiedenen Häufigkeit der Fälle beruht, in denen eine Nachprüfung des zunächst nur als möglich Vermuteten hier und dort wirklich vorgenommen werden kann. Doch mag das Verstehen aus dem Gesichtspunkt der Zweckdienlichkeit vor jenem aus dem Gesichtspunkt der Nacherlebbarkeit auch in solchen Fällen etwas voraus haben, in denen von einer Nachprüfung vorläufiger Annahmen nicht die Rede ist. Mir wenigstens scheint's so, als wär' das seelische noch bedeutend verwickelter als das körperliche Leben, und als ließe sich darum die Aufgabe, einen Zweck anzugeben, dem eine gegebene leibliche Bildung als Mittel dienen möchte, mit größerer Sicherheit lösen als die andere, einen seelischen Zusammenhang namhaft zu machen, dem sich gegebene Erlebnisse auf verständliche und d. h. nachfühlbare Art einordnen lassen. Dürfte man nicht sagen, es sei diese letztere Aufgabe die vieldeutigere? Endlich aber mag auch noch in andrem Sinne die Verständlichkeit des Lebendigen der Erklärlichkeit näher kommen als die fremden Seelenlebens. Ist's nicht denkbar, daß sich die Zweckdienlichkeit des Lebendigen irgendeinmal auf ein Naturgesetz zurückführen ließe (wie dies ja s. Z. Darwin mit seiner Lehre von der natürlichen Zuchtwahl versucht hat)? Aus einem solchen ließen sich dann die einzelnen Naturzweckdienlichkeiten

unmittelbar ableiten, es ließe sich sozusagen jedes einzelne „Verstehen“ einer Naturzweckdienlichkeit in ein „Erklären“ derselben umformen. Ganz anders in Beziehung auf das „Verstehen“ seelischen Geschehens. Hier ist's nicht die allgemeine Voraussetzung, alles fremde Seelenleben müsse uns verständlich sein (wenn freilich auch sie nicht streng beweisbar ist), die uns beschwert. Auch wenn diese sich auf ein Naturgesetz zurückführen ließe, was wär' uns damit geholfen? Auch mit Hilfe solch eines allgemeinen Naturgesetzes vermöchten wir ja nicht die einzelne Verständlichkeit zu einem Gesetz des Seelenlebens umzubilden: nach wie vor würden uns die seelischen Einzelgesetze fehlen, die an die Stelle der bloßen „Verständlichkeit“ dieses oder jenes seelischen Geschehens zu treten vermöchten. Mit anderem Wort: Zweckdienlichkeit mag — nur wissen wir freilich nicht, wie — selbst als mitbestimmende Kraft auf die Bildung eines lebenden Wesens wirken; Nacherlebbarkeit dagegen bestimmt das Was eines Erlebnisses sicherlich in keinem Fall. Daher wäre, wär' nur erst Zweckdienlichkeit überhaupt erklärt, damit grundsätzlich auch schon alles einzelne Zweckdienliche erklärt; um dagegen das einzelne Nacherlebbare zu erklären, dazu bedürft' es in jedem Einzelfall besonderer seelischer Gesetzmäßigkeiten; diese aber sind's eben, an denen es fehlt.

94. Im Erfassen fremden Seelenlebens sowie in der Empfänglichkeit für das Naturzweckmäßige liegt wohl die größte Bedeutung des Verstehens für die Wissenschaft, sofern wir die Ermittlung unbekannter Tatsachen als deren Hauptaufgabe betrachten; denn hier tritt's selbst an die Stelle des Erklärens: was sich einem verständlichen Erlebniszusammenhang, einem verständlichen Zweckzusammenhang zwanglos einfügt — etwa diese oder jene Absicht als Beweggrund zu einem tatsächlich gefaßten Entschluß, diese oder jene Leistung als Zweck einer tatsächlich vorgefundenen körperlichen Bildung, — das halten wir für glaublich und fühlen uns berechtigt, es, wenigstens vermutungsweise, auch als wirklich anzuerkennen. Fast ebenso groß ist freilich die Bedeutung des Verstehens für die Wissenschaft auf einem anderen Gebiet, sofern wir als die Aufgabe der Wissenschaft weniger die Auffindung unbekannter Tatsachen als vielmehr die sinnvolle Verknüpfung schon gefundener Tat-

sachen betrachten. Dieses Gebiet ist das der Geschichte in all ihren Verzweigungen. Und zwar sei hier unter „Geschichte“ vorerst nicht der Gegenstand einer mit irgendwelchen Ansprüchen auf „Erklärung“, auf die Aufstellung oder Bewahrheitung von „Gesetzen“ auftretenden Wissenschaft verstanden, vielmehr jeder Zusammenhang von Ereignissen, wie ihn eine schlichte, ihre Ansprüche auf ein Mindestmaß herabsetzende Geschichtsschreibung darzulegen pflegt, mag sich's nun um die Geschichte der Staaten, der Kriege, der Einrichtungen, der Glaubensvorstellungen, der Künste, der Wissenschaften handeln.

Für all diese Abwandlungen der Geschichtsschreibung gilt der Satz: Gegenstand der Geschichtsschreibung ist ein Zusammenhang von Sinngebilden, und zwar von „Sinngebilden“ nicht in jener weitesten Bedeutung dieses Worts, in der alles so heißen mag, was wir nur überhaupt irgendwie aufzufassen vermögen, vielmehr in jenem engern Sinn, in dem's in ihrem Aufbau verständliche, jedoch aus Körperlichem, Seelischem und Geistigem zusammengewobene und darum wissenschaftlicher „Erklärung“ nicht ohne weiteres zugängliche Gebilde bezeichnet. Denn diese Kennzeichnung trifft auf Staatsumwälzungen wie auf Kriege, auf Wirtschaftsformen, Verfassungen, Sitten wie auf Glaubenslehren und Glaubensgemeinschaften, auf Baukunst, Malerei, Tonsatz, Dichtung wie auf Heilkunst, Sternkunde, Erdbeschreibung, Weltweisheit in gleicher Weise zu: in ihnen allen gehen körperliche Bewegungen und Veränderungen in der Natur; Gedanken, Gemütsbewegungen, Absichten; Grundsätze, Werte, Rechte und Pflichten durcheinander und eins greift beständig in den Wandel des andern ein.

Die Bedeutung des „Verstehens“ erschöpft sich jedoch keineswegs darin, daß es uns die einzelnen Gebilde erschließt, deren Zusammenhang die Geschichtsschreibung darstellt; auch dieser Zusammenhang selbst vielmehr soll ein „verständlicher“, ein „sinnvoller“ sein. In Wahrheit läßt sich ja beides gar nicht sondern, denn auch das „einzelne“ Sinngebilde stellt schon einen Zusammenhang von Sinngebilden niedrigerer Ordnung dar: eine Staatsumwälzung besteht aus einzelnen Aufständen, ein Krieg aus einzelnen Gefechten, eine Glaubenslehre aus einzelnen Lehrstücken, ein Heldengedicht aus einzelnen Gesängen. Und so fügen sich denn auch wieder die

Staatsumwälzungen und die Kriege zu „Regierungszeiten“ oder „Geschichtsepochen“, die Bauwerke und die Malereien zu Kunststilen, die Wirtschafts- und Verfassungseinrichtungen zu Wirtschafts- und Verfassungsformen, die einzelnen Vertreter einer Wissenschaft und ihre Leistungen zu wissenschaftlichen „Richtungen“ und „Schulen“ zusammen.

Wann erscheint uns nun solch ein Zusammenhang verständlich oder sinnvoll? Solang wir alle Lockbilder wissenschaftlichen Tiefsinns, insbesondre erklärender Ursachenforschung fernhalten, wird unsere Antwort lauten müssen: sobald's ein Zusammenhang einer uns gewohnten Art ist, ein Zusammenhang, den wir darum hinzunehmen ohne weiteres bereit sind, ein Zusammenhang, an dem uns nichts befremdet, dem wir ohne Widerstreben zu folgen vermögen: darin eben *besteht* die „Verständlichkeit“, der „Sinn“ eines solchen Zusammenhangs. Zu meinen, daß deswegen das Verhältnis von Ursache und Wirkung aus diesen Sinnzusammenhängen ausgeschaltet bleibe, wäre freilich ganz verkehrt; allein soweit sich's ihnen einfügt, ist's nicht das von der Naturwissenschaft zugelassene, ja als alleinberechtigt angesehene Verhältnis zweier Tatsachen, deren Verknüpfung einem allgemeinen Verknüpfungsgesetze folgt, es ist vielmehr das uns altvertraute Verhältnis des Hervorbringens einer Einzeltatsache durch eine andere, wie's uns insbesondere in dem Verhältnis unserer Absichten zu unsern Taten, aber auch in dem unserer Ziele zu unsern Absichten vor Augen steht. Je nach dem Zeitalter, je nach dem Bildungskreis, dem der Geschichtsschreiber angehört, wird er daher die von ihm berichteten Ereignisse aus der Zaubermacht großer Wundertäter, aus den Plänen oder Launen der Götter, aus dem Glaubenseifer oder der Lauheit, aus Verdienst und Demut oder aus Schuld und Uebermut der Fürsten, aus dem Wohlbegründeten oder bloß Angemaßten der von ihnen verfochtenen Rechtsansprüche, aus der Auswirkung der von hervorragenden Einzelnen vertretenen „Sache“, der in ihnen verkörperten „Idee“ herleiten (Gesetzmäßigkeit — Freiheit, Eigentum — Gerechtigkeit, europäisches Gleichgewicht — Selbstbestimmungsrecht, Glaubenswahrheit — Freiheit der Wissenschaft, Schönheit — Recht der Persönlichkeit usw.). Immer aber werden dabei die Absichten und die Erfolge der Menschen, es wird ihr Wollen und ihr Können im Vordergrund der Betrachtung

stehen, in Zeiten abnehmenden Jenseitsglaubens werden sie ihn fast allein einnehmen; das Körperliche dagegen wird sich vor allem als bloße Bedingung dieses Könnens, d. i. der Ausführung jenes Wollens, es wird sich aus diesem Gesichtspunkt vorzugsweise als Machtmittel darstellen. Daß es — ebenso wie auch das Seelische — dabei den Erfahrungsregeln folgt, die den Verlauf des Alltagsgeschehens durchziehen, das wird, als „selbstverständlich“, vorausgesetzt: besonderes Gewicht fällt darauf nicht.

Es ist ganz klar, daß sich eine solche Betrachtungsweise zur Auffindung unbekannter Tatsachen, zu ihrer Einschaltung in den Zusammenhang der bekannten Ereignisse, besonders aber zu ihrer sicheren Bestimmung, sehr wenig eignet. Wüßte der Geschichtsschreiber etwa nur, daß sein Held eine Schlacht verloren hat, aber nicht, warum, so mag er ja wohl vermutungsweise einschalten: Er setzte sich eben über ungünstige Vorzeichen hinweg; oder: Die Götter hörten nicht auf sein Gebet; oder: Er war übermütig geworden, und Gott beschloß, ihn zu demütigen; oder: Der Gegner feuerte seine Mannen durch eine hinreißende Ansprache an; oder: Einer der Unterführer war untreu und verriet den Helden; oder endlich: Im feindlichen Heer befand sich ein besonders tapferer Recke, dem die Mannen des Helden nicht gewachsen waren. „Verständlich“ bleibt der Zusammenhang der Ereignisse, ob sich's nun so oder so verhielt; wofür der Geschichtsschreiber sich entscheidet, das hängt vor allem von seiner Vorliebe ab, sachliche Gründe werden für diese Entscheidung schwerlich oft und viel Maß geben. Innerhalb gewisser Grenzen mag trotzdem das Bestreben, Lücken eines geschichtlichen Zusammenhangs nach Grundsätzen wie den eben umrissenen auszufüllen, der Ursachenforschung der Naturwissenschaft gleichen: solang Unglückstage, Götterzorn, sittliche Verschuldung, das Recht einer Idee ebensoviel gelten wie der Verrat eines Untergebenen oder die höhere Kampfkraft des Gegners, wird dies Bestreben dennoch nicht eben viel geschichtliche Einzeltatsachen ans Licht der Erkenntnis fördern. Ist dann aber ein solches „Verstehen“, ein solcher „Sinn“ der geschichtlichen Zusammenhänge für die Wissenschaft nicht bedeutungslos? Keineswegs —, denn das „Verstehen“ ist auch auf diesem Gebiet Voraussetzung und Ausgangspunkt des „Erklärens“.

Voraussetzung der Geschichte als Wissenschaft ist ja vor allem die Kenntnis der geschichtlichen Tatsachen; wie aber wollte sich irgendwer einer Fülle gänzlich zusammenhangloser Einzelheiten bemächtigen, sie seinem Gedächtnis einprägen, sie Andern überliefern? So, wie wir die räumliche Lage von 1000, von 100, aber auch schon von 25 Punkten nicht zu behalten imstande sind, ohne sie wenigstens im Geist miteinander zu verbinden, eine Kurve durch sie zu legen, so gibt's auch kein geschichtliches Wissen, das nicht die einzelnen überlieferten, erfragten, erschlossenen Gegebenheiten einem verständlichen Zusammenhang einordnete, sie zu einem sinnvollen Verlauf von Begebenheiten verknüpfte. Ueberdies aber läßt sich von dieser Verknüpfung auch der erste Anfang einer Beurteilung nicht trennen: mag der Geschichtsschreiber von vornherein noch so sehr dazu neigen, alles, was er erfährt, auf Treu und Glauben hinzunehmen, an einigem wird er doch zweifeln, einiges wird ihm doch unglaublich oder wenigstens einer Umdeutung bedürftig scheinen, und so werden sich unversehens in ihm die ersten Regungen dessen einstellen, was man „historische Kritik" nennt und womit jede erklärende Geschichtsforschung anhebt. Und warum das? Weil doch auch auf diesem Gebiet schon der gewohnte Durchschnittslauf des Alltagsgeschehens wenigstens im allgemeinsten Umriß den Gesetzen der Wissenschaft entspricht. Was dem gewohnten Gange des Naturgeschehens ganz und gar entgegen ist; was von der erfahrungsgemäßen Denkweise der Menschen vollkommen abweicht; was allen Begriffen von göttlicher Gerechtigkeit, vom Sieg der guten Sache offen ins Gesicht schlägt, — das befremdet doch auch den Geschichtsschreiber, der noch nichts „erklären", der nur das wirklich Geschehene berichten will. Wir sehen's ja deutlich an jenen Versuchen, das Ueberlieferte vernünftelnd umzudeuten, die für Zeiten einer ersten „Aufklärung", etwa für Herodot, so sehr bezeichnend sind: So kann's nicht zugegangen sein; das war gewiß nicht die Absicht dieser oder jener Person! Und aus dem Zweifel wächst unmerklich, unaufhaltsam die Berichtigung hervor: Offenbar war's vielmehr so, so und so! Was wir über die Ermittlung unbekannter seelischer Vorgänge durch ein „verstehendes" Nacherleben sagten, das greift hier ein, ja hier hat's seine eigent-

liche Stelle: von dem allgemeinen und unbestimmten Unbehagen, das der Bericht über ungewohnte, befremdende Ereignisse in uns erweckt, führt ein gerader Weg zu dem Versuch, die Ueberlieferung mit den Maßstäben der Gesetzmäßigkeit zu messen, und damit zu den Anfängen einer „beurteilenden“ („kritischen“), einer wissenschaftlichen Geschichte; dieser Weg aber gabelt sich: wie beim Uebergang vom Alltag zur Wissenschaft überhaupt, so zerfällt auch bei dem von der schlichten Geschichtsschreibung zur Geschichtswissenschaft die Wirklichkeit in die drei getrennten Bereiche des Körperlichen, des Seelischen und des Geistigen. Und das Bestreben, die geschichtlichen Vorgänge auf ihrer seelischen Seite sinnvoll zu verknüpfen, sie „verständlich“ zu machen, stellt eben — solang's uns an streng gültigen seelischen Gesetzen mangelt — den einzigen aussichtsreichen Versuch dar, für die Messung der geschichtlichen Ueberlieferung an solchen seelischen Gesetzen wenigstens einen Ersatz zu schaffen.

Die seelischen Gesetze sind freilich nicht die einzigen, an denen die Wissenschaft die Glaublichkeit, die Wahrscheinlichkeit der geschichtlichen Ereignisse zu messen versucht. Wie vollzieht sich demnach, ganz im allgemeinen betrachtet, der Uebergang vom bloßen „Verständnis“ zur „Beurteilung“, und damit doch auch zur „Erklärung“, der geschichtlichen Begebenheiten? Doch da drängt sich eine andere Frage vor: welche Bedeutung kommt überhaupt dort, wo's das „Erklären“ nicht ersetzen kann, dem „Verstehen“ für die Wissenschaft zu? Leitet's etwa auch hier nicht selten zu ihm hinüber?

95. Aufbau und Zusammenhang von Sinngebilden sind uns nur dann „verständlich“, wenn sie uns auch vertraut sind; dann müssen sie jedoch, auch für sich allein betrachtet, eine gewisse Regelmäßigkeit aufweisen. Nun kann's so sein — und auf diese Möglichkeit mußte schon hingedeutet werden —, daß solche Regeln eine gewisse, wenngleich nicht zahlenmäßige, Genauigkeit und Bestimmtheit zeigen und sich darum auch ohne besondere Schwierigkeit in Worte fassen lassen. Wir dürfen dann von „Ansätzen“ zu wirklicher Gesetzmäßigkeit, zu wirklicher „Erklärung“ sprechen.

Solche bloß ansatzweisen Gesetzmäßigkeiten verbinden ins-

besondre — auch dies wurde schon berührt — die drei großen Wissenschaftsbereiche miteinander. Den über- und untergeordneten Begriffen als geistigen Gebilden entsprechen die Gattungen und Arten der Naturgegenstände, ja auch der Zustände des Bewußtseins. Das, was in der Welt des Geistigen ein Satz oder ein Sachverhalt ist, erfassen wir im Seelenvorgang des Urteils; Rechte und Pflichten kommen uns als die Erlebnisse des Dürfens und Sollens zum Bewußtsein. Vielleicht am auffälligsten aber laufen diese „ansatzweisen Gesetzmäßigkeiten" zwischen den Bereichen des Körperlichen und des Seelischen hin und her: den Schallwellen entsprechen Töne, den Lichtschwingungen Farben; den Gemütsregungen entsprechen Ausdrucksbewegungen, dem Wollen folgt das Tun; wo gedacht wird, da geht — so stellen wir uns vor — auch in der Rinde des Großhirns irgend etwas vor; wo die Anlage zur Mathematik besonders ausgebildet ist, da besitzt — so scheint's — auch das Schläfenbein eine besondre Gestalt.

Diese Beispiele lehren zugleich, daß den ansatzweisen „Gesetzen" ganz verschiedene Grade von „Verständlichkeit", von „Sinn" eignen können (nur daß natürlich die Verständlichkeit auch der zunächst recht wenig verständlichen Regeln, haben wir uns nur erst einmal an sie gewöhnt, bis zu einer recht ansehnlichen Größe anwächst). Die Entsprechung etwa zwischen bestimmten Gemütsbewegungen einer-, bestimmten Mienen, Gebärden und sonstigen Ausdruckserscheinungen andererseits (Herzschlag, Atmung, Erröten und Erblassen) ist in hohem Maß unmittelbar verständlich, dabei jedoch auch eine ziemlich genaue und bestimmte (der körperliche Zustand eines Erzürnten, Erschreckten, Ungeduldigen läßt sich recht ausführlich beschreiben, ja sogar bis ins einzelnste bildlich darstellen), nur daß diese Entsprechungsbeziehung, solang ihr seelisches Glied unmeßbar bleibt, einer zahlenmäßigen Fassung wohl immer unzugänglich sein wird. Dagegen ist die Entsprechung zwischen Sinnesempfindungen, Sprachvorstellungen, Willensvorgängen einer- und gewissen Vorgängen in der Großhirnrinde andrerseits, ebenso aber auch die von Gall und Moebius entdeckte oder doch behauptete Beziehung zwischen der „Anlage zur Mathematik" und einer eigentümlichen Bildung des Schläfenbeins, zunächst ganz „unverständlich", steht jedoch dabei an Genauigkeit hinter jenen andren

Entsprechungen kaum zurück. Es ist offenbar, daß Entsprechungen dieser letzteren Art, in ihrer „Unverständlichkeit“, den eigentlichen Naturgesetzen näherstehen; sofern sie jedoch der zahlenmäßigen Bestimmbarkeit grundsätzlich entzogen bleiben, dürfen sie wohl nur als bloße „Ansätze“ zu wirklichen Gesetzen angesehen werden.

Auch die geringere „Verständlichkeit“ der zuletzt besprochenen Entsprechungen ist übrigens nur die Folge ihrer Ungewohntheit. Während wir auf fremden „Zorn“ aus Mienen, Gebärden usw. schließen, so daß uns die Beziehung beider seit jeher wohlvertraut ist, schließen wir auf gedankliche und ebenso auch auf rechnerische Leistungen im allgemeinen aus sprachlichen oder schriftlichen Aeußerungen; was dagegen in der Hirnrinde vorgeht, das entzieht sich unsrer Wahrnehmung, ja zum größten Teil sogar unserm Wissen, und der Gestalt des Schläfenbeins schenken wir, wenigstens zumeist, keinerlei Beachtung. Daher der befremdende Eindruck, den uns die Aufdeckung solcher Entsprechungen macht, das Gefühl innerer Zusammenhanglosigkeit, völliger Unverständlichkeit, das sich mit ihnen verknüpft — solange, bis wir uns eben an jene Entsprechungen gewöhnen, bis sie uns vertraut werden, worauf dann auch jene Gefühle der Zusammenhanglosigkeit, der Unverständlichkeit allmählich abblassen, endlich sogar verschwinden.

96. Wo Verständlichkeit, Sinn, da Bereitschaft, Gewohnheit. Wo Gewohnheit, da Regelmäßigkeit. Wo Regelmäßigkeit, dort auch der Wunsch, der Versuch, Gesetzmäßigkeiten nachzuweisen, zu Erklärungen vorzudringen. In manchen Fällen mag, sei's auch nur als ein vorläufiger Ersatz, das Verständnis selbst an die Stelle der Erklärung treten. In andern leitet's uns auf Entsprechungen, die sich förmlichen Gesetzmäßigkeiten nähern, als „Ansätze“ zu solchen betrachtet werden dürfen. Allein nicht immer, nicht überall ist dies der Weg, der am raschesten und am sichersten vom „Verständnis“ zur „Erklärung“ führt.

Blicken wir auf das Gebiet der Geschichte zurück! Als Ausgangspunkt mag uns da eine schon berührte Einzelerscheinung dienen. Ein Staatsstreich. Er hat eine körperliche, eine seelische, eine geistig-rechtliche Seite. Und gewiß, auch zwischen ihnen walten Entsprechungen: nicht in friedlichem Alltagserleben, nicht unter den gewohnten Beschäftigungen und Reden des Vor- und des Vorvortags wird sich in der Regel der gewaltsame Umsturz der verfassungsmäßigen Rechtsordnung vollziehen. Allein diese Entsprechungen sind viel zu unbestimmt, als daß aus ihnen auch nur „Ansätze“ zu Gesetzen abgeleitet,

als daß sie überhaupt in den Dienst des „Erklärens“ geschichtlicher Vorgänge gestellt werden könnten. In Wirklichkeit kann's eben bei „Staatsstreichen“ unendlich verschieden zugehen. (Es ist wie beim Ausdruck eines Gedankens: dieser ist der allerverschiedensten sprachlichen Einkleidungen fähig; freilich nicht beliebiger Einkleidungen; allein ob ein Satz einen bestimmten Gedanken ausdrückt, das läßt sich nur aus ihm selbst ablesen; Gesetze, die etwas darüber aussagten, Sätze welcher Art einem bestimmten Gedanken Ausdruck geben können, sind nicht bekannt. Ebenso nun auch dort: wie wirkt sich ein Staatsstreich in der Welt der Körper, wie in jener der Seelen aus? Auf die allerverschiedenste Art. Freilich nicht auf beliebige Art. Allein ob sich in einem körperlichen, einem seelischen Geschehen ein Staatsstreich auswirken kann, das läßt sich nur aus diesem Geschehen selbst ablesen; Gesetze, die etwas darüber aussagten, in Vorgängen welcher Art sich ein „Staatsstreich“ auswirkt, — die gibt es nicht.)

In der Tat geht denn auch, wer einen Staatsstreich oder wer irgendeine andre geschichtliche Erscheinung ähnlicher Art „erklären“, aus „Gesetzen“ ableiten will, einen ganz andren Weg: einen Weg, der in gerader Linie jenen fortsetzt, den schon der Geschichtsschreiber einschlagen mußte, sobald er über die Glaublichkeit einer ihm überlieferten Tatsache urteilen wollte. Unglaublich ist ursprünglich alles Befremdende, alles Ungewohnte, alles, was den Regeln der Alltagserfahrung zuwiderläuft. Soll nun dieser Begriff zu wissenschaftlicher Bestimmtheit erhoben werden, welch andres Verfahren stünde da offen als das, von den Regeln der Alltagserfahrung auf die Gesetze der Wissenschaft zurückzugehen? Allein die Gesetze der Wissenschaft beherrschen nicht die Alltagswirklichkeit, vielmehr die drei getrennten Bereiche des Körperlichen, des Seelischen, des Geistigen. Was bleibt demnach dem Geschichtsschreiber, der Geschichte zur Wissenschaft erheben, der in Wahrheit ein Geschichtsforscher werden möchte, übrig, als daß er die Geschichte selbst in ein körperliches, ein seelisches, ein geistiges Geschehen zerlegt und jeden dieser drei Zusammenhänge an den Gesetzen seines Bereiches prüft, seine Glaublichkeit nach seiner Uebereinstimmung mit diesen Gesetzen beurteilt, jedes einzelne Geschehen dadurch, daß er's aus diesen Gesetzen ableitet, „erklärt“?

Und eben dies ist's auch, was der die ihm vorliegenden Nachrichten prüfende, sie „beurteilend“ („kritisch“) verwertende Geschichtsforscher, ohne sich darüber viel Gedanken zu machen, im Alltagsbetrieb seiner Wissenschaft immerwährend tut.

Will er den Verlauf eines Staatsstreichs schildern, seinen Erfolg oder sein Mißlingen erklären? Er wird zunächst seinen äußern Verlauf, das ihm zugehörige körperliche Geschehen, an den Naturgesetzen messen; was ihnen widerspricht, wird er als unglaublich verwerfen; was sich aus ihnen ableiten läßt (allzuviel wird's nicht sein: vor allem die Ueberlegenheit, die Durchschlagskraft gewisser Machtmittel, woraus sich dann etwa die Erstürmung eines Kastells, das Niedermachen oder Erschießen eines Machthabers, dieser oder jener Gefangenen „erklären“ mag), wird ihm als „erklärt“ gelten. Desgleichen wird er das seelische Geschehen untersuchen, es auf seine Vereinbarkeit mit den seelischen Gesetzen prüfen (für deren wissenschaftliche Erkenntnis freilich zumeist, als „Ersatz“, das nachfühlende „Verstehen“ eintreten wird); was diesen zu widerstreiten scheint, wird er anzweifeln; soweit er dagegen Seelenvorgänge auf ihre wohlbekannten Bedingungen (etwa Entschlüsse auf Absichten, Wünsche auf Beweggründe, Stimmungen auf Ueberlieferungen, auf Erfahrungen, jedoch auch auf Ermahnungen oder Aufreizungen) zurückzuführen vermag, wird er meinen, sie „erklärt“ zu haben. Und nicht anders im Bereich des Geistigen: Nachrichten über Rechtshandlungen, die dem bestehenden Rechtszustand widersprächen (etwa, es sei einer abgesetzt worden, der schon längst zurückgetreten, oder gar: der noch gar nicht gewählt worden war), werden ihm als unglaublich gelten; was sich hingegen aus den tatsächlichen Rechtszuständen ableiten läßt (wie wenn etwa die Führer der Umstürzler sich auf frühere Abmachungen oder aber auf altangestammte Volksrechte berufen), das wird er, eben mit dieser Ableitung, „erklärt“ zu haben meinen. Fällt denn aber auf solche Art dem Geschichtsforscher nicht sein eigentlichster Gegenstand, die Geschichte selbst, die Geschichte als in sich einheitliches, verständliches, sinnvolles Geschehen, auseinander, indem ihm nun statt dessen drei unverbundene, in ihrem Nebeneinander unverständliche, nicht einmal aufeinander bezogene Zusammenhänge in der Hand bleiben? Man wird dieser

Frage ein Doppeltes entgegenhalten, sie aber endlich doch nicht als ganz und gar unberechtigt abweisen dürfen.

Indem wir das Körperliche eines geschichtlichen Verlaufs körperlich, das Seelische seelisch, das Geistige geistig bedingt sein lassen, legen wir ohne Zweifel für unsre Betrachtung nebeneinander, was in der Wirklichkeit innig miteinander verwoben ist. Allein jene „Ansätze" zur Gesetzmäßigkeit, die doch auch wieder den einen Bereich mit dem andern verknüpfen, setzen uns nun in den Stand, das Auseinandergelegte, sei's auch nur notdürftig, wieder zu verbinden. Daß bei der Beurteilung, bei der Erklärung einer geschichtlichen Erscheinung, etwa jenes Staatsstreichs, Naturwissenschaft, Seelenlehre, Rechtswissenschaft zusammenwirken könnten, dies wäre natürlich gänzlich ausgeschlossen, dürfte nicht zwischen den Tatsachen, die sich aus naturwissenschaftlichen, aus seelengesetzlichen, aus rechtswissenschaftlichen Zusammenhängen ableiten lassen, doch wieder eine Wechselwirkung angenommen werden: das körperliche Geschehen, das sich aus dem Verhältnis der äußeren Machtmittel ergibt, es muß doch wieder auf die Stimmungen, die Absichten, die Entschlüsse der Handelnden einwirken, diese Stimmungen, Absichten, Entschlüsse müssen sich in der Verwertung der Machtmittel, in der Verfügung über sie, auswirken, die Rechtslage muß durch die Gestaltung der äußern Verhältnisse, jedoch auch durch die innere Haltung der Menschen verändert werden, sie muß aber auch ihrerseits wieder auf den Zustand der öffentlichen Einrichtungen, und nicht minder auf das Verhalten des Volkes Einfluß üben können. Freilich läßt sich dies alles nicht genau, und am wenigsten zahlenmäßig genau, bestimmen; allein wir wissen aus der Erfahrung, wie's aus solchen Anlässen zuzugehen pflegt, und dieser bloße „Ansatz" zur Gesetzmäßigkeit muß dann eben dem Geschichtsforscher dazu dienen, das, was ihn die Naturwissenschaft, die Seelenlehre, die Rechtswissenschaft gelehrt hat, wieder miteinander in Beziehung zu setzen. Und so ist's — denn all das hier Gesagte gilt keineswegs etwa bloß von der Staatengeschichte — auch auf den einzelnen geschichtlichen Sondergebieten, etwa auf dem der Kunst- oder auf dem der Wissenschaftsgeschichte: die sachlichen Fragen, Schwierigkeiten, Widersprüche, mit denen die Kunst, aber auch die Wissenschaft eines Zeitalters ringt, all das also, was

man künstlerische oder wissenschaftliche „Probleme“ zu nennen pflegt, dies läßt sich nur durch Erwägungen klären, die dem Wissen vom Geistigen, der Denklehre, der Wertlehre, in ihrer Anwendung auf die Fragen der Einzelwissenschaften und Einzelkünste, angehören; [was andrerseits den Geist des einzelnen Forschers oder auch den eines ganzen Forschergeschlechts beschäftigte, was die Seele des einzelnen Künstlers oder auch die einer ganzen Künstlergruppe erfüllte, welche Ziele sie ihrer Forschung, ihrer Kunstübung setzten, was die einzelne Lehre, das einzelne Werk ihnen bedeutete, dies alles läßt sich, wenn überhaupt, nur aus Gesetzen der Seelenlehre erklären; allein, soll Kunstgeschichte, soll Wissenschaftsgeschichte möglich sein, so muß das eine auf das andere, es müssen die Fragen auf die Absichten, die Schwierigkeiten auf die Ziele, und wiederum diese auf jene bezogen werden; das vermag indes weder die Denk- oder die Wert- noch auch die Seelenlehre: wie Fragen einer bestimmten Art auf einen Menschen von bestimmter Art wirken, was für ein Verhalten sie ihm eingeben mögen, jedoch auch umgekehrt, welche Lösungen bestimmter Schwierigkeiten ein bestimmter Mensch erschauen, welche Möglichkeiten des Denkens oder des Schaffens sich ihm eröffnen mögen, darüber gibt weder jene noch diese Wissenschaft genauen Aufschluß; wir haben dafür ein unbestimmtes Gefühl, das sich höchstens hier und da zu einer annähernd zutreffenden Erfahrungsregel, einem „Zumeist etwa so oder so“ verdichten mag. Und doch ist's eben dies Gefühl, dies Ungefähr, an dem die Möglichkeit einer Kunstgeschichte, einer Wissenschaftsgeschichte hängt: ist doch eine solche Geschichte weder eine bloße Uebersicht über die verschiedenen Möglichkeiten künstlerischen Schaffens oder wissenschaftlichen Denkens noch auch ein bloßer Bericht darüber, was sich im Geist dieser und jener denkenden Forscher, in der Seele dieser und jener gestaltenden Künstler zugetragen hat (gewissermaßen ein Bericht über ihre gedanklichen und seelischen Abenteuer), vielmehr eine Darstellung des Gangs, den jene Möglichkeiten unter der Einwirkung dieser Forscher und Künstler genommen, des Anteils, den diese an jener Entwicklung gehabt — mit einem Wort: der Leistungen, die sie auf diesem Sachgebiet vollbracht haben.

Auch wo die „Ansätze“ zu Gesetzmäßigkeiten, die die drei

großen Bereiche des Körperlichen, des Seelischen, des Geistigen miteinander verknüpfen mögen, recht wenig entwickelt sind, klaffen jedoch die drei diesen Bereichen angehörigen Seiten der geschichtlichen Wirklichkeit nicht völlig auseinander. Diese Wirklichkeit ist ja ursprünglich eine in sich selbst verständliche, eine sinnvolle Einheit. Hebt auch die Wissenschaft aus ihr drei getrennte Zusammenhänge heraus, beleuchtet sie sie gewissermaßen von drei verschiedenen Seiten, so bleiben doch diese drei Seiten, diese drei Ansichten immer noch eingebettet in die ursprüngliche Einheit. Freilich ist dies nicht eine Einheit der Gesetzmäßigkeit, des erklärlichen Zusammenhangs; es ist lediglich eine Einheit des „Verstehens", des „Sinnes". Was ein Staatsstreich, was eine wissenschaftliche Entdeckung, eine künstlerische Umwälzung ist, das ist uns — seiner Art nach — unmittelbar verständlich; wollen wir uns eine Einzelerscheinung dieser Art „erklären", so müssen wir sie den Einzelwissenschaften aushändigen; diese mögen nun untersuchen, was sich an jener einheitlichen, in sich verständlichen und sinnvollen Erscheinung in naturwissenschaftliche, was sich in seelenkundliche, was sich endlich in vernunftwissenschaftliche Zusammenhänge einordnen, somit auch aus diesen „erklären" läßt, und so zeigt dann jene Erscheinung der Wissenschaft drei Seiten; wie diese untereinander zusammenhängen, zu einer einheitlichen Erscheinung sich verknüpfen, das werden freilich die Einzelwissenschaften nicht oder doch nur sehr unzureichend „erklären" können; allein bleibt's uns nicht „verständlich", bewahrt's nicht den „Sinn", der ihm schon von Anfang an, vor jedem Erklärungsversuch, anhing?

Daß vielfach nur die Zusammenarbeit mehrerer Wissenschaften aus dem bloßen „Verstehen" ein, sei's auch notwendig unvollständiges, „Erklären" entwickeln kann, dies ward hier an dem Beispiel der Geschichte gezeigt; doch steht's auch auf andern Gebieten nicht anders. Und häufig drücken wir diesen Sachverhalt so aus, daß wir eine Wissenschaft für sich allein betrachtet „rein", in ihrer Zusammenarbeit mit andern Wissenschaften dagegen „angewandt" nennen. Kein Wunder aber ist's, daß dann die „angewandte" Wissenschaft die „reine" gar oft an Reichtum des Stoffs, an Fruchtbarkeit, ja an Bedeutsamkeit übertrifft. Und so verhält sich's denn insbesondre auch bei zwei Wissenschaften, die auch hier schon oft genannt werden mußten: bei der Seelenlehre und bei der Rechtswissenschaft.

Die „reine" Seelenlehre befaßt sich nur mit den Erlebnissen als solchen. Allein deren Gesetzmäßigkeit liegt sehr im argen. Und so

bleibt der „reinen“ Seelenlehre wenig andres zu tun, als die Erlebnisse zu beschreiben und einzuteilen. Sie in Beziehung zum leiblichen, aber auch zum geistigen Leben zu setzen, zu zeigen, was die Beseeltheit fürs Leben, das Denken fürs Denkbare, für die vom Denken aufgeworfenen Fragen bedeutet, das muß sie der „angewandten“ Seelenlehre überlassen, d. h. ihrer Zusammenarbeit mit der Wissenschaft vom Leben sowie mit jener von den Gedanken, den Werten, den Vorschriften. Sehr mit Recht betont darum Bühler in seiner „Krise der Psychologie“ mit solchem Nachdruck die Notwendigkeit, keinen dieser drei „Aspekte“ des Seelenlebens zu übersehen: das Erlebnis an und für sich; seine Bedeutung für die „Steuerung“ des Verhaltens; aber auch für die geistige Leistung. Allein, kein Zweifel, dies ist „angewandte“ Seelenlehre: der Zusammenhang der drei „Aspekte“ unterliegt selbst nicht mehr seelenkundlichen, er unterliegt überhaupt nicht mehr streng gültigen Gesetzen; wir müssen uns da mit Annäherung und „Ersatz“, weithin also mit „Verstehen“ anstelle des „Erklärens“ begnügen.

Auch der „reinen“ Rechtswissenschaft steht nur ein engbegrenztes Feld offen. Ich verstehe darunter — ohne das Verhältnis dieses Begriffs zu dem von Kelsen geprägten der „reinen Rechtslehre“ zu untersuchen — die Rechtswissenschaft, sofern sie wirklich nur Wissenschaft vom Geistigen sein will, sich also nur die möglichen Inhalte von Rechtssätzen zum Gegenstand wählt. Als solche mag sie die möglichen Rechtssätze beschreiben und einteilen, die Arten ihrer Auslegung, die Formen ihrer Verkettung, ihrer Ueber- und Unterordnung auseinandersetzen, mag die Frage erörtern, wie aus ihnen ein umfassendes Gebäude errichtet werden kann. Darauf dagegen, welches — überall dort, wo uns eine Wahl frei steht, wo uns nicht die Hände durch sachliche Notwendigkeiten völlig gebunden sind — der Inhalt des einzelnen Rechtssatzes sein soll, kann sie nicht eingehen: Rechtssätze sind Ausfluß eines Willens. Die möglichen Inhalte solchen Willens nun fallen sämtlich in's Gebiet des Geistigen. Welcher dieser Inhalte indes jetzt und hier zu verwirklichen sei, darüber vermag die „reine“ Rechtswissenschaft so wenig etwas auszusagen, wie die „reine“ Denklehre sich über die Wahrheit dieses oder jenes einzelwissenschaftlichen Satzes erklären kann. Hier also muß die „reine“ Rechtswissenschaft mit all den Wissenschaften zusammenarbeiten, die sich mit den gesellschaftlichen Lebens- und Machtverhältnissen befassen, — jene außerwissenschaftliche Größe, die das Wollen, das Wählen darstellt, ganz zu geschweigen. Als Grundlage der Gesetzgebung etwa kommt schon aus diesem Grund nur die „angewandte“ Rechtswissenschaft in Betracht: was das Gesetz besagen soll, das bestimmt die Macht, das Interesse, die Erfahrung; nur wie's dies sagen soll, darüber mag die „reine“ Rechtswissenschaft entscheiden. Ja, die Notwendigkeit solcher Zusammenarbeit verfolgt sie bis auf ihr eigenstes Gebiet. Sollen Rechtssätze mehr nach ihrem Wortlaut oder mehr nach der vermutlichen Absicht des Gesetzgebers ausgelegt werden? Wann dieses, wann jenes? Soll's zulässig sein, ihre Bestimmungen auf verwandte Sachverhalte anzuwenden? Nicht viel wird hierüber, ja über alles derartige, die „reine“ Rechtswissenschaft zu sagen haben, zuletzt wird's doch auf die Absicht ankommen, die den

Gesetzgeber bei der Entscheidung dieser Fragen, ja überhaupt bei allem, was er anordnet, leitet. Die „reine" Rechtswissenschaft dagegen hat's nur mit dem zu tun, was angeordnet werden kann (daher insbesondere auch mit alledem, was angeordnet ist, sowie dies oder jenes angeordnet wird), keineswegs mit dem — denn dies ist ja zuletzt gar nicht mehr eine Frage des Rechts —, was jetzt und hier angeordnet werden soll.

Ursprünglich wird das geschichtliche Leben, werden seelische Vorgänge, werden auch Rechtsgebote verstanden. Soll dies Verständnis sich zu einer Erklärung entfalten, so muß diese den Einzelwissenschaften überantwortet werden. Allein dieser Aufgabe ist keine einzelne unter ihnen gewachsen. Soweit sie überhaupt lösbar ist, müssen zu dieser Lösung mehrere Wissenschaften zusammenwirken.

97. Geschichtliche Vorgänge „verstehen" wir als solche unmittelbar, sobald sie eine uns bekannte, vertraute Form des Geschehens darstellen. Dies gilt etwa von Sieg und Niederlage, von der Behauptung und vom Sturz eines Herrschers, und zwar gilt's jeweils vom einen und vom andern in gleicher Weise. Ob jedoch im einzelnen Fall dies oder jenes eintreten wird, darüber sagt uns solches „Verstehen" nichts.

Wollen wir an die Stelle solchen „Verständnisses" eine „Erklärung" setzen, so müssen wir das äußere, körperliche, das innere, seelische Geschehen sowie die sachlichen, geistigen Zusammenhänge, jedes für sich, betrachten. Und zwar stellen diese Zusammenhänge dann bloße Ausschnitte aus dem umfassenden Geflecht des Naturgeschehens, des Bewußtseinsverlaufs, der sachlichen Bezüge dar: der Ausgang einer Schlacht — auch sofern wir ihn als reinen Naturvorgang betrachten und daher davon absehen wollen, daß er auch durch Seelisches, etwa durch die sittliche Haltung der Kämpfer, sowie durch Geistiges, etwa durch die Vorzüge oder die Mängel des Schlachtplans, bestimmt wird, — er hängt ja nicht allein von den kriegerischen Vorbereitungen ab, nein, auch vom Wetter, vom Gesundheitszustand der Führer wie der Truppen; auf die Entschlüsse eines Staatsmanns wirken nicht nur Erwägungen ein, die die öffentlichen Angelegenheiten berühren, vielmehr auch ganz persönliche Absichten, Stimmungen, Erfahrungen; auch für die geistige, die rechtliche Lage sind nicht allein die allgemeinen, die öffentlichen Verhältnisse, sondern

auch zahllose kleine Einzelheiten von Belang. Wer nun eins jener großen Geflechte zur Gänze überschaute, der vermöchte vielleicht wirklich dies oder jenes — einen Todesfall oder einen Sieg, einen Plan oder einen Entschluß, den Inhalt einer Verordnung oder eines Urteils — vorherzusagen; ja auf Grund der ungefähren Entsprechungen, welche die drei großen Wissenschaftsbereiche miteinander verbinden, mag er einigermaßen auch die Auswirkung der vorhergesehenen Tatsache auf die Bereiche, denen sie selbst nicht angehört, verfolgen: Wenn dies und jenes geschieht, dann wird's wohl auf die öffentliche Meinung diesen, auf die Rechtslage jenen Einfluß üben. So versucht's denn — der Vergangenheit zugewandt — auch der Geschichtsforscher wirklich, aus dem Zusammentreffen zahlloser zufälliger Einzelheiten den Verlauf der geschichtlichen Begebenheiten zu erklären. Allein eine Erkenntnis, die unser ursprüngliches „Verstehen“ dieser Begebenheiten genauer zu bestimmen, die den „Sinn“ der Geschichte als solcher in eine — sei's auch nur annähernd gültige — Gesetzmäßigkeit aufzulösen vermöchte, eine Erkenntnis, die uns in den Stand setzte, vorauszusagen, was in einer gegebenen geschichtlichen Lage — ohne Rücksicht auf zufällige Einzelheiten wie Unglücksfälle, Verstimmungen, persönliche Vorrechte — vermutlich geschehen dürfte, eine solche Erkenntnis ergibt sich hieraus nicht. Insofern darf man wirklich sagen, der Forscher, der die Geschichte, um sie zu erklären, in einen körperlichen, einen seelischen, einen geistigen Zusammenhang zerlegt, zerstöre eben damit ihren einheitlichen, ihren eigentlich geschichtlichen Sinn. Allein kann er denn anders, steht er vor einer Wahl? Nur dann wär' offenbar ein andres Verfahren denkbar, wenn sich auch Gesetze finden ließen — nicht eben streng und genau gültige, indes doch immer Gesetze oder wenigstens Regeln müßten es sein —, denen sich die Geschichte als solche fügte, die uns also eine Aussage darüber gestatteten, was für Ereignisse unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen regelmäßigerweise einzutreten pflegen. Solche Gesetze aber, wenn anders es sie gibt, verdienten — wer wollte daran zweifeln? —, in der eigentlichen Bedeutung dieses Ausdrucks, geschichtliche Gesetze zu heißen.

Allein kann's denn solche Gesetze geben? Wenn sich jedes einzelne körperliche oder seelische Geschehen, das wir der Geschichte zurechnen, schon aus körperlichen oder seelischen Einzelgesetzen und — diesen zufolge — aus Einzelursachen erklärt, wie kann's daneben noch durch allgemeinere, geschichtliche Gesetze, durch allgemeinere, geschichtliche Ursachen bestimmt sein? Wenn etwa eine Bewegung zusammenbricht, weil eine Seuche ihren Führer wegrafft, kann's denn für eben diesen Zusammenbruch auch noch eine andre, eine eigentlich geschichtliche Ursache geben?

Ganz und gar undenkbar ist das doch nicht. Denn in ähnlichen Lagen mag sich nach denselben Gesetzen auch Aehnliches ereignen. Das Einzelne und Zufällige mag sich einmal so, einmal anders gestalten; im Großen und Ganzen mag dennoch — seinem allgemeinen Umriß nach — dasselbe geschehen. Geschichtliche Gesetze sind also denkbar als Durchschnittsgesetze — oder, wie man sich auch ausdrückt, als „statistische" Gesetze.

Solche Gesetze gibt's ja schon in der unbelebten Natur. Ihre Bedeutung für das Verhalten der Gase, für das Geschehen in jedem einzelnen Atom wird ja neuerdings ganz allgemein anerkannt. Allein für uns mag ein Beispiel lehrreicher sein, dem weniger Fragwürdigkeit anhängt. Wie steht's um die Aenderungen des Wetters? Jede einzelne Aenderung — der Wärme, der Feuchtigkeit, des Luftdrucks, der Windstärke und -richtung — hängt nach streng gültigen Einzelgesetzen von ganz bestimmten Einzelursachen ab. Und doch gibt's — zwar nicht allgemeine Witterungsgesetze, die neben jenen Einzelgesetzen die Witterung jedes einzelnen Tags und Orts bestimmten, wohl aber Wetterregeln, wie etwa die, daß die Witterung jedes Tags zumeist jener des Vortags gleicht, daß an bestimmten Orten die Windrichtung zumeist die gleiche bleibt, daß sich in unseren Breiten zumeist gegen Mitte Mai ein Kälteeinbruch einstellt, usf. Wo ähnliche Lagen häufig sind, da werden eben dieselben streng gültigen Gesetze im Durchschnitt auch zu ähnlichen Ergebnissen führen; die Abweichungen von diesem Durchschnitt, nach der einen und nach der andern Seite hin, werden einander zuletzt mehr oder weniger die Wage halten.

Für die Geschichte wie für alle ihre Einzelgebiete gilt das-

selbe. Wenn und soweit auch auf ihnen die einzelnen Lagen ähnlich und häufig genug sind, wird sich auch deren Entwicklung in der Nähe einer gewissen Durchschnittsentwicklung halten. Und daran ändert's nichts, daß hier die Einzelgesetze, aus deren Ergebnissen wir eben den Durchschnitt ziehen, nicht bloß einem der großen Wissenschaftsbereiche angehören: zwischen Körperlichem, Seelischem, Geistigem walten ja durchweg gewisse, freilich nicht vollkommen streng bestimmbare Entsprechungen ob; warum sollte, in ähnlichen Lagen, nicht auch das Zusammenwirken natürlicher, seelischer und geistiger Gesetze im Durchschnitt zu ähnlichen Ergebnissen führen?

Ob und in welchem Maß auf dem Gebiet der Staaten-, der Rechts- und Wirtschafts-, der Sitten- und Glaubens-, der Kunst- und der Wissenschaftsgeschichte die Voraussetzungen für die Geltung solcher Durchschnittsgesetze vorliegen, ob und in welchem Umfang sich solche Gesetze wirklich nachweisen lassen, darüber haben in den letzten Jahrzehnten nichtendende Streitigkeiten stattgefunden. Für uns ist's das wichtigste, daß solche Gesetze grundsätzlich möglich sind; das aber sind sie, denn sie lassen sich wenigstens auf einigen Gebieten in der Tat aufzeigen. Von diesen Gebieten aber seien wenigstens zwei auch hier genannt.

Das eine ist das der sog. „Moralstatistik“. Eheschließungen und Selbstmorde weisen zweifellos eine körperliche und eine seelische Seite auf. Um die einzelne Eheschließung, den einzelnen Selbstmord zu „erklären“, muß man sie daher gewiß auf ihre körperlichen und seelischen Ursachen zurückführen, muß die von diesen Ursachen ausgehenden Wirkungsreihen in ihrem Zusammenwirken verfolgen. Allein das hindert nicht, daß die durchschnittliche Häufigkeit der Eheschließungen und der Selbstmorde dieselbe Art der Regelmäßigkeit aufweist wie die der Krankheits- und der Todesfälle, ja sogar wie die der regenlosen und der Regentage. Daß Erscheinungen mehrseitig sind, dies macht sie demnach nicht unfähig, gewissen, und sogar recht genau bestimmbaren, Durchschnittsgesetzen zu folgen.

Allein vielleicht noch bedeutsamer sind die Erscheinungen auf dem Gebiet der Sprache. Wenn sich im Verlauf der Zeit der Lautbestand eines Worts verändert, läßt sich's bezweifeln,

daß dies einerseits körperliche, andrerseits seelische Ursachen hat? Nämlich solche, die das Sprechen, und solche, die das Denken betreffen? Und verändert ein Wort seine Bedeutung, müssen dann nicht mit den seelischen geistige Ursachen zusammenwirken? Mit jenen, die in der Art des Denkens, andere, die im Verhältnis der gedachten Begriffe gelegen sind? Jede lautliche oder bedeutungsmäßige Wandlung eines einzelnen Worts muß also nach strengen Gesetzen des Naturgeschehens und nach solchen des Seelenlebens auf Veränderungen entweder in den Sprechwerkzeugen und in der Art ihrer Betätigung oder aber in der Deutlichkeit, der Raschheit, der Art des Denkens oder endlich im Verhältnis beider zueinander zurückgehen. Und trotzdem folgt auch der Laut- und der Bedeutungswandel im allgmeinen annähernd gewissen rein sprachlichen Gesetzen (etwa dem Gesetz der germanischen Lautverschiebung einer-, jenem der Bedeutungsverschlechterung andrerseits). Kein Zweifel also, daß auch hier körperliche, seelische, geistige Gesetze durch ihr Zusammenwirken in ähnlichen Lagen ähnliche Ergebnisse erzielen. Grundsätzlich aber ist schon hiemit nicht bloß die Möglichkeit, vielmehr geradezu die Wirklichkeit ganz eigentlich geschichtlicher Gesetze erwiesen.

Daß es auch auf den Gebieten der Geschichte im engeren Sinn so etwas wie geschichtliche Regeln gibt, denen die Ereignisse in einer gewissen Annäherung folgen, das wird wohl niemand ernstlich bezweifeln: Umwälzungen der Staatsform etwa, indes auch solche künstlerischer Anschauungs- und Gefühlsweisen oder das Schicksal wissenschaftlicher Schulen, zeigen weithin ein einheitliches Gepräge. Ob freilich solche Regeln so gefaßt werden können, daß sie mit irgendwelcher Genauigkeit gelten, ist eine andre Frage — eine Frage, die ich mir kaum zu bejahen getrauen möchte. Für diese meine Zurückhaltung einen Beleg. Mein ehemaliger Schüler Edgar Zilsel hat geglaubt, geschichtlichen Gesetzen eine so vorsichtige, mit so viel Einschränkungen versehene Fassung verleihen zu können, daß sie nun in dieser Fassung streng gelten würden. Die Proben solcher Fassung, die er vorlegt, beginnen mit folgendem Satz (Die Entstehung des Geniebegriffes, Tübingen 1926, S. 324): „Wenn Menschen in Städten geldwirtschaftlich und dichtgedrängt beisammenleben, wenn sie eine soziale Oberschicht entwickelt haben und wenn sie nicht durch religiöse Interessen abgelenkt sind, so werden sich zunächst stark gesteigerte Ruhmes- und Unsterblichkeitsideale und ein Stand von berufsmäßigen Ruhmverleihern entwickeln." Die beobachtete Vorsicht ist höchlich zu loben, allein der Satz ist offenkundig falsch: im Athen des 5. und 4., im Syrakus des 4., im Alexandrien des 3. vorchristlichen Jahrhunderts haben Menschen

„geldwirtschaftlich und dichtgedrängt“ beisammengelebt, sie haben „eine soziale Oberschicht“ entwickelt, sie waren nicht „durch religiöse Interessen abgelenkt“, und doch hat sich — anders als in der Zeit Pindars oder im augusteischen Rom — „ein Stand von berufsmäßigen Ruhmverleihern“ nicht entwickelt.

Im großen Maßstab versucht's die „materialistische Geschichtsauffassung“, allgemeine Gesetze des geschichtlichen Werdens nicht nur aufzustellen, nein, auch, sie für Voraussagen über Künftiges auszuwerten. Werden sich diese Voraussagen bewähren? Das läßt sich wohl heute noch nicht beurteilen. Bisher scheint's, als wär' die von Marx angekündigte Anhäufung großer Vermögen in wenigen Händen wirklich eingetreten, als bliebe jedoch neben ihr für Einzelbesitz recht viel Raum. In welchem Umfang aber werden jene Vermögen der öffentlichen Hand anheimfallen? Und wer möcht' eine „klassenlose Gesellschaft“, solch ein wahres „Reich Gottes auf Erden“, im Ernst für möglich halten? Uebrigens würde auch eine weitgehende Verwirklichung des von Marx und Engels Vorhergesagten die strenge Gültigkeit der von ihnen unterstellten geschichtlichen Gesetze nicht zwingend erweisen; haben sie sich doch nicht darauf beschränkt, es vorherzusagen, vielmehr auch große Menschenmassen dazu bestimmt, an seiner Verwirklichung zu arbeiten, es — soweit's an ihnen liegt — zu schaffen.

Genau genommen, müßte man zweierlei Arten geschichtlicher Durchschnittsgesetze unterscheiden, je nachdem die Veränderungen, deren „Durchschnitt“ das Gesetz zieht, unter denselben oder nur unter ähnlichen, jedoch räumlich und zeitlich auseinanderliegenden Bedingungen vor sich gehen. Vielleicht dürfte man im erstern Fall von einem Durchschnittsgesetz erster, im letztern von einem solchen zweiter Stufe sprechen. Die „germanische Lautverschiebung“ ist ein Durchschnittsgesetz erster Stufe: der Satz, der sie beschreibt, zieht einen Durchschnitt aus der lautlichen Wandlung sehr zahlreicher Einzelwörter, allein deren Wandlungen haben sich allem Vermuten nach unter einunddenselben Bedingungen vollzogen. Vermöchten wir dagegen allgemein anzugeben, unter Bedingungen welcher Art sich solche „Lautverschiebungen“ überhaupt vollziehen — es sei nun im Germanischen oder im Japanischen, im Hochdeutschen oder in der Bantusprache —, dann bezöge sich diese Feststellung auf Wandlungen unter verschiedenen, wenn auch ähnlichen Bedingungen, und dies wär' dann ein Durchschnittsgesetz „zweiter Stufe“. Ebenso sind die Sätze der „Moralstatistik“ Durchschnittsgesetze „erster Stufe“; „moralstatistische“ Gesetze „zweiter Stufe“ dagegen müßten anzugeben wissen, von welchen allgemeinen Bedingungen es abhängt, ob und in welchem Maße Eheschließungen und Selbstmorde — gleichviel, ob hier oder anderswo — an Häufigkeit zu- oder abnehmen.

Es ist klar, daß und warum Durchschnittsgesetze erster Stufe leichter aufzufinden und, unter sonst gleichen Umständen, eines höheren Grads der Genauigkeit fähig sind: unter „verschiedenen“, wenngleich „ähnlichen“ Umständen werden die Einzeltatsachen meist viel weiter voneinander abweichen als unter „denselben“, d. h. unter solchen Bedingungen, die sich entweder gar nicht oder doch nur wenig oder unmerklich ändern.

Andrerseits sind's aber eben diese Gesetze „zweiter Stufe", auf die das Absehen jener, denen's um „geschichtliche Gesetze" überhaupt zu tun ist, zumeist sich richtet; sie stünden, wären sie für uns erreichbar, ihrem ganzen Wesen nach den Naturgesetzen näher. Auch das Zilseische Gesetz wäre, wenn's richtg wäre, ein Gesetz „zweiter Stufe".

Besonders bedauerlich ist's, daß es um unsre Kenntnis der Vererbungsgesetze annoch so übel bestellt ist. Denn Vererbungsgesetze wären die einzigen Gesetze, die eigentlich geschichtliche Gesetze heißen dürften, ohne bloß Durchschnittsgesetze zu sein. Wie der Einzelne auf seine Umwelt, wie diese auf ihn, wie ein Stück der Umwelt auf's andre, ein Einzelner auf den andern wirkt, dies alles richtet sich in jedem Fall nach Natur-, nach Lebens-, nach seelischen Gesetzen, die, an und für sich, nichts von Geschichte enthalten; nur der Durchschnitt aus ihren Ergebnissen darf „geschichtlich" heißen. Wie sich dagegen unter gegebenen Bedingungen der Mensch selbst von einem Geschlecht zum andern verändert, das ist schon an sich eine „geschichtliche" Erscheinung. Wüßten wir daher hierüber etwas auszusagen, dann stünden uns zur Erklärung des Geschichtlichen nicht lediglich Durchschnitte aus Ungeschichtlichem, oder doch Nichtgeschichtlichem, zu Gebot.

98. Die Aufsuchung „geschichtlicher Gesetze" hat noch mit einer ganz besondren Schwierigkeit zu kämpfen.

Die menschliche Gesellschaft gliedert sich stets so, daß, soll sie irgend eine Leistung vollziehen, hiebei Einer, oder einige Wenige, einer vergleichsweise großen Masse gegenüberstehen. Und dies ist nicht etwa Sache der Willkür, es läßt sich auch nicht ändern, es ist tief im Wesen der Gesellschaft und ihrer Leistungen begründet. Zur selben Zeit kann nur Einer zu einer Menge reden: dem einen Maler stehen die vielen Betrachter, den wenigen Schauspielern, Musikern, Tänzern die vielen Zuschauer gegenüber; im Krieg wie im Frieden können nur Wenige befehlen, Viele müssen gehorchen, selbst wo Viele einem Gesetz zugestimmt haben müssen, sind's doch nur Wenige, die's ihnen vorlegen; Einer erfindet ein neues Werkzeug, Viele gebrauchen's; Einer verkündet eine neue Lehre, entdeckt eine neue Wahrheit, Viele nehmen sie an. (Schwer zu sagen, wo der tiefste Grund dieser Erscheinung liegen mag? Zunächst gewiß in einer entwickelten Arbeitsteilung, die auch das Vorangehen, das Beispielgeben, das Anfeuern, das Befehlen je einem besonders geschulten Einzelnen, oder einigen wenigen, zuweist: man stelle sich etwa die Reihe: Heerführer — Vortänzer — Leithammel — Bienenkönigin vor Augen. Allein wie kommt's, daß eine solche Leistung, auch wenn Viele zu ihr fähig wären, im Einzelfall doch stets nur von Einem, oder von nur Wenigen, vollzogen werden kann? Wurzelt jene Erscheinung etwa gar mit irgendeinem Wurzelfaden schon in der unbelebten Natur, da sich ja auch dort viele Wandelsterne um einen Mittelpunktskörper, viele Elektronen um einen Atomkern schwingen?) In solch einem Einzelnen, in solch Wenigen, verdichtet sich je für eine Leistung, für einen Zeitpunkt, die ganze Gesellschaft; diese wird von jenen gewissermaßen „vertreten": der Feldherr steht dem Hauptstrang des kriegerischen, der Forscher dem des wissenschaftlichen Geschehens näher; von seinen Eigen-

schaften, seinen Einsichten, seinen Entschlüssen hängt, für Alle, der Ausgang ab. Durch ihn strömt, um einen Ausdruck Bergsons zu gebrauchen, in diesem Augenblick die „Schwungkraft“ des gesellschaftlichen, des geschichtlichen „Lebens“. Darin liegt das Recht der Geschichtsschreiber, sich vor allem mit Königen, Feldherrn, Parteiführern, mit den jeweils führenden Denkern, Künstlern, Predigern einer Zeit zu befassen, hinter diesen die Masse gleichsam nur wie den Chor im Trauerspiel auftreten zu lassen. „In den geistigen und handelnden Gemeinschaften sehen wir die Aktiven oder Führenden den Empfangenden oder Geführten . . . . gegenüberstehen. Die ersteren sind ganzheitsnäher, sind wesentlicher, sie sind darum edlere Organe der Ganzheit Gesellschaft als die letzteren“ (Spann, Kateg. Lehre, S. 150; vgl. auch S. 252). Spann hebt nur eins nicht ausdrücklich hervor: wer jeweils der Masse gegenübersteht, sie also „führt“, der muß deswegen noch nicht auch zum Führer taugen. Reden kann zur Menge stets nur Einer; allein er mag trotzdem Unsinn reden. Feldherr kann nur Einer sein; allein dieser Bedingung genügt auch der schlechte Feldherr. Und auch die „führenden“ Köpfe, die „führenden“ Künstler einer Zeit, sie müssen nicht Köpfe, nicht Künstler ersten Rangs sein. Trotzdem tun die Geschichtsschreiber recht daran, sich an sie zu halten; denn trotz alledem liegt oft in ihren Händen die Entscheidung, hängt oft von ihnen der Ausgang ab. Und man darf nicht etwa glauben, nur in dieser oder jener Staatsform, etwa unter einer Alleinherrschaft, stünden „Untaugliche“ an der Spitze; es ist auch in Freistaaten nicht anders: mit irgend einem Jules Grévy oder Félix Faure wird sich wohl auch noch ein Friedrich III. (ich meine den Vater Maximilians) oder eine Königin Anna messen können; vor allem aber zeigt ja auch das Reich des Geists dasselbe Bild: einst waren ein Marino, ein Ramler die „führenden“ Dichter, ein Spontini, ein Meyerbeer die „führenden“ Opernkomponisten.

Soll freilich in ernster Zeit etwas geleistet werden, dann müssen, das versteht sich, solche an der Spitze stehen, die sich zum „Führen“ auch wirklich eignen. Das sind dann die „von einem Schutzgeist“ ausersehenen, geleiteten, beseelten, die „genialen“ Einzelnen, und eben hierauf ruht ihre geschichtliche Bedeutung.

Klar aber ist's, daß schon die Durchschnittsgesetze „erster Stufe“, allgemein gesprochen, stets nur die Masse, nie auch die „Führer“ erfassen werden: ihrer sind ja vergleichsweise wenige, und die „Bedingungen“, deren Dasselbigkeit jene Gesetze zur Vorbedingung haben, bleiben nicht beliebig lange die gleichen. Der Sprachforscher mag die Richtung aufzeigen, in der sich die Sprache des Volks in einem bestimmten Zeitalter zu wandeln strebt; allein wie nun dieses Streben in einzelnen Erscheinungen durch die persönliche Eigenart eines „führenden“ Schriftstellers — er sei nun im übrigen ein solcher ersten oder zweiten Rangs — beeinflußt, verändert werden mag, das wird sich jeder „Erklärung“ durch ein „Gesetz“ entziehen. Und auch im Staatsleben ist's doch nicht anders: die Masse mag nach Kriegsruhm — oder auch um jeden Preis nach Frieden — streben; ein „führender“ Einzelner aber — auch ein solcher, den durchaus kein „Schutzgeist“ leitet — mag trotzdem im entscheiden-

den Augenblick den Frieden erhalten — oder auch einen Weltbrand entzünden.

Und wie ist's mit den Durchschnittsgesetzen „zweiter Stufe"? Wohl haben sie's mit einer großen Zahl auch der Führenden zu tun. Allein diese bilden doch keine einheitliche Masse. Um über sie Durchschnittsaussagen machen und aus diesen dann Folgerungen für einzelne Fälle, wenn auch nur mit Wahrscheinlichkeit, ableiten zu können, müßte der Forscher vorerst sich davon ein Bild zu machen imstande sein, ein Führer von welcher Art in einer gegebenen Zeit vermutlich an der Spitze stehen, ob, wenn „die Zeit erfüllet sein wird", dies einem Robespierre oder einem Lenin, dem Stifter des Christentums oder dem des Mormonenglaubens zugute kommen wird. Wenn uns einst Durchschnittsgesetze vorliegen werden, aus denen sich begründete Vermutungen solcher Art ableiten ließen, dann, aber auch nicht eher, wird die Behauptung berechtigt sein, wir hätten mit Hilfe „geschichtlicher Gesetze" nicht bloß den Anteil der Masse, nein, auch den der Einzelnen am geschichtlichen Werden „erklärt".

99. Welches also ist nun endlich die Bedeutung des „Verstehens", des „Sinnes", für die Wissenschaft? Bestünde deren Aufgabe nur darin, uns das Ueberschauen dessen, was uns gegeben ist, zu erleichtern, bekannte Tatsachen auf eine uns befriedigende Art zu verknüpfen, dann dürfte man sagen: „Verstehen ist alles", im Erfassen des „Sinns" erschöpft sich die wissenschaftliche Leistung. Allein der Wissenschaft ist eine härtere, indes auch eine ernstere Aufgabe gestellt: die Aufgabe, allgemeine Gesetze zu ermitteln, aus der auch unbekannte Tatsachen erschlossen werden können. Dazu aber reicht's nicht aus, die Tatsachen zu „verstehen", es gilt auch, sie zu „erklären; nicht indem wir durch gegebene Punkte die uns gefälligste Kurve legen, vielmehr indem wir sie in eine Kurve eintragen, die einem auch sonst bewährten Bildungsgesetz entspricht, werden wir auf die uns noch unbekannten Punkte der Kurve stoßen. Allein gerade bei der Ermittlung solcher Bildungsgesetze werden uns die einfachen und gefälligen, die „sinnvollen" Kurven gar häufig von Nutzen sein: zuletzt ist ja auch das „Gesetz" nichts als ein „Sinn", der sich an den Tatsachen der Erfahrung bewährt.

Wo das Bildungsgesetz noch nicht entdeckt ist, da müssen wir uns, wo's überhaupt möglich ist, an das „Verständliche" halten, das jenes für uns vertritt: so vor allem dort, wo wir die Glaublichkeit seelischer Vorgänge in Andren, und wo wir

den Zusammenhang der Teile eines Lebendigen zu beurteilen haben; auch auf dem Gebiet der Geschichte stellt die „Verständlichkeit“, die „Glaublichkeit“ die wichtigste Vorstufe der „Erklärlichkeit“, der „Möglichkeit“ dar. Doch auch wo das „Verständnis“ einer „Erklärung“ weniger nahekommt, bezeichnet's doch die Stelle, wo, mit einer gewissen Aussicht auf Erfolg, die „Erklärung“ einsetzen mag: freilich wird auch diese, wo sich's um Sinngebilde handelt, in denen sich Körperliches, Seelisches und Geistiges durchdringt, über ungenaue und unbestimmte Entsprechungen, über bloße „Ansätze“ zu „Gesetzmässigkeiten“, nicht leicht hinausgelangen. Und auch dabei wird, besonders wo sich's um Geschichtliches handelt, die „Erklärung“ oft auf mehrere Wissenschaften aufgeteilt werden müssen: das Körperliche wird der Naturwissenschaft, das Seelische der Lehre vom Bewußtsein, das Geistige der Denk-, der Wert-, der Rechtslehre anheimfallen; doch auch wenn diese zusammenarbeiten, die eine die andre zu ergänzen sucht, wird darüber der einheitliche „Sinn“ der geschichtlichen Tatsachen, der geschichtlichen Zusammenhänge verloren gehen. Und nur einen teilweisen Ersatz werden dafür die geschichtlichen Durchschnittsgesetze bieten, deren Geltung übrigens, ihrem Wesen nach wohl stets nur eine annäherungsweise ist.

Dies mag, in gedrängter Zusammenfassung, das wichtigste sein, was ich über die Bedeutung des „Verstehens“, des „Sinnes“, für die Wissenschaft zu sagen wüßte. Für die Wissenschaft, d. h. — soweit sich's um Tatsachen handelt; im Geistigen aber fällt ja „Verstehen“ mit „Erklären“ zusammen — für die Erkenntnis gegebener (sei's nun schon bekannter, sei's noch unbekannter) Tatsachen. Allein wir können ja nun zu Tatsachen auch noch in einem gänzlich andern Verhältnis stehen: wir vermögen nicht bloß vorhandene Tatsachen zu erkennnen, wir vermögen auch neue Tatsachen zu schaffen. Und da eröffnet sich denn für unser „Verstehen“, unser Erfassen des „Sinns“ ein neues, ein weites Feld.

Wir schaffen neues vor allem — einerseits durch den Kunstbetrieb in all seinen Verzweigungen, andererseits auf allen Gebieten des Lebens (in der Wirtschaft, in der Sittlichkeit, im Staat und im Recht). Und hier lastet nicht das Gebot auf uns, nur jenen „Sinn“ gelten zu lassen, der sich an dem Zusammenhang einer Wirklichkeit, die von uns nicht abhängt, bewährt,

der uns in den Stand setzt, eben auf Grund dieses Zusammenhangs, aus dem Bekannten aufs Unbekannte zu schließen, — hier schaffen wir (innerhalb der Schranken der Möglichen, das versteht sich) den Zusammenhang neu und dürfen daher soviel „Sinn" in ihn legen, als wir nur immer mögen und können. Die Fieber- und die Sterblichkeitskurve, sie verlaufen nicht so, wie's uns gefiele, sinnvoll erschiene, sie verlaufen, wie's dem Naturgesetz entspricht. Allein Kurven verlaufen nicht nur, es gibt auch welche, die wir ziehen, und da mögen wir sie dann so einfach, so gefällig, so „sinnvoll" ziehen, wie's uns beliebt. Selbst die Fieber-, die Sterblichkeitskurve, sie sind ja unserm Willen nicht ein für allemal entrückt: der Arzt und der Vertreter der Gesundheitslehre, der Neugestalter der Gesellschaft und der Staatsmann, sie trachten diese Kurven von ihrem „naturgesetzlichen" Lauf abzulenken, ja ihnen eine neue Bahn vorzuschreiben. Mag's die Aufgabe des Erkennens sein, der Wirklichkeit ihren „Sinn" abzufragen, ihr unser „Verstehen" fortgehend immer genauer anzupassen, so bleibt's dagegen das Ziel des Schaffens und der Tat, sie so zu gestalten, daß sie uns „verständlich" wird, ihr jenen „Sinn", den zu fassen wir fähig sind, einzubilden und aufzuprägen. Beim Uebergang von der Wissenschaft zur Kunst und zum Leben verwandelt sich das „Verstehen" aus einem — unzulänglichen, wenngleich unentbehrlichen — Hilfsmittel des Erkennens in eine Richtschnur des Schaffens und des Tuns.

Was der Einzelne in jedem einzelnen Augenblick schaffen oder tun, welchen Sinn er dem ihm zugänglichen Stück der Wirklichkeit aufzuprägen sich befleißigen solle, auf diese Frage vermag naturgemäß eine Untersuchung, die nur im allgemeinen das Wesen des „Sinns" zu erklären bemüht ist, eine Antwort nicht zu erteilen; höchstens daß sich die Sittenlehre an eine solche Antwort wagen dürfte. Allein welche allgemeinen Bedingungen erfüllt sein müssen, damit das Geschaffene oder das Getane „Sinn" habe, diese Frage liegt wohl nicht außerhalb der Grenzen jener Untersuchung.

100. „Damit das Geschaffene oder Getane Sinn habe": was ist damit im Grunde gemeint? Irgendeinen Sinn hat ja alles, denn irgendwie läßt sich endlich alles auffassen, alles verstehen. Und auch noch in höherem Grade verständlich und sinnvoll ist

alles, was unsern Gewohnheiten, unsern Erwartungen entspricht: wo Alle Perücken tragen, hat's keinen „Sinn“, die eigenen Haare — oder den eignen Kahlkopf — zur Schau zu stellen; wo's eben dies ist, was Alle tun, da wär's wiederum „sinnlos“, in einer mächtigen Perücke einherzugehen. Auch alles, womit wir eine bestimmte Art der Auffassung, des Verständnisses zu verbinden gewohnt sind, hat insofern „Sinn“; und insbesondre gilt dies auch von allen Zeichen, Sinnbildern, Bildern, die irgendetwas bezeichnen, versinnlichen, abbilden sollen. Allein halten sich diese Erklärungen nicht doch allzusehr an der Außen- und Oberfläche? Laufen sie nicht endlich auf eine Umschreibung der Wahrheit hinaus: „Das Alt-Gewohnte hat stets den meisten, das Eigenartig-Neue den wenigsten Sinn“? Vermag denn die Wissenschaft dem Kern der Sache nicht näher zu kommen, vermag sie nicht die Bedingungen anzugeben, die ein Gebilde, um Sinn zu haben, an und für sich erfüllen muß? Allein „daß ein Gebilde an und für sich Sinn habe“, das besagt wohl höchstens insofern etwas, als damit gemeint ist, „daß es nicht unsinnig sei“. Sinngebilde, sofern sie nicht unsinnig sind, nannten wir jedoch „Sinngebilde als solche“; diesen also hat sich ganz von selbst die Untersuchung nunmehr zugewandt.

f) Die „Sinngebilde als solche“.

101. Ich nannte ein Gebilde ein „Sinngebilde als solches“, sofern's uns die Auffassung, die Art des Verstehens, zu der's uns auffordert, auch ermöglicht.

Dafür ist's nun die erste Vorbedingung, daß die Auffassung, zu der das Gebilde uns auffordert, von uns überhaupt vollzogen werden kann.

Dies wäre dann nicht der Fall, wenn der Bau des Gebildes so verwickelt, so unübersichtlich wäre, daß wir, ihn zu überschauen, seinen „Sinn“ zu erfassen, überhaupt nicht vermöchten.

„Sinngebilde als solche“ müssen daher vor allem hinreichend übersichtlich, d. h. die Auffassung, die sie uns zumuten, zu der sie uns auffordern, muß eine hinreichend einfache sein.

Und wer möcht's bezweifeln, daß diese Regel sich wirklich,

wie für alles Schaffen, so auch für alles Tun bewährt? Das Ueberkünstelte, Allzufeine, Undurchsichtige, das Ueberspitzte, Erklügelte, Gequälte — es versagt: in der Kunst, im Verhältnis der Einzelnen, im öffentlichen Leben. Es versagt, weil's unverstanden bleibt, oder doch nur hier und da einmal, mit Mühe, mit innerer Ueberwindung, verstanden wird, weil hier, so möchte man sagen, das allzu Sinnreiche ins Sinnlose, der Uebersinn in Unsinn, umschlägt.

Aber freilich, die Begriffe der „hinreichenden Uebersichtlichkeit", der „hinreichenden Einfachheit" sind naturgemäß beziehungsweise, ihr Inhalt schwankt, er wechselt von Mensch zu Mensch, von Zeit zu Zeit, von Ort zu Ort, von einer Alters-, Bildungs-, Entwicklungsstufe zur andern. Dem gänzlich Unmusikalischen erscheinen „Synkopen" nicht als rhythmische Gebilde besonderer Art, sie gelten ihm als Anzeichen für das völlige Fehlen aller Rhythmik. Doch auch der geschulte Musterzeichner erfaßt wohl nur sehr einfache Muster überhaupt als Erzeugnisse eines einheitlichen Bildungsgesetzes; und doch hat bekanntlich Lagrange gezeigt, daß sich in j e d e r Linie, auch in der unregelmäßigsten, eine Gleichung darstellt.

Eine allgemeine Regel, welchen Grad von Uebersichtlichkeit ein Gebilde aufweisen müsse, um noch „Sinn" zu haben, nicht als unsinnig zu erscheinen, gibt's also wohl nicht; höchstens ließe sich sagen, es dürfe jenen, von denen's verstanden werden soll, nicht zumuten, ihre Fähigkeit zum Ueberblicken, zum Verstehen bis aufs äußerste anzuspannen (was man nur eben gerade noch versteht, das ist schon „unverständlich"); und weiter, daß für die allermeisten Menschen auch dieses Höchstmaß ihrer Verständnisfähigkeit als ein ziemlich niedriges gedacht werden sollte.

In der Kunst steht freilich dem Allzuschwerverständlichen als ein nicht minder zu Meidendes das Allzuleichtverständliche, dem Ueberspitzten das Platte gegenüber. Dies liegt daran, daß wir hier nicht, wie im Leben, bloße Verständlichkeit, vielmehr einen gewissen „Tiefsinn" — Anregung zu weiteren Gedanken, zum Fort- und Ausspinnen des uns Vorgelegten — anzutreffen erwarten. Aber wehe dem, der auch im Leben mit dem Einfachen, dem jedem leicht Verständlichen, mit dem Allgemein-Menschlichen sich nicht zufrieden gäbe!

102. Soll ein Gebilde uns die Auffassung, zu der's uns auffordert, auch ermöglichen, so ist's nicht genug, daß wir nur

überhaupt imstande seien, diese Auffassung zu vollziehen: auch sie diesem bestimmten Gebilde gegenüber zu vollziehen, muß uns ermöglicht werden. Und das eben ist's ja, was ich die „Erfüllung“ der Form durch den Inhalt nannte: dieser Inhalt muß die Erwartungen erfüllen, die jene Form uns erregte; das Gebilde muß sich wirklich als das erweisen, als was es vorerst nur erschien. Andernfalls ist's ja gar nicht wirklich dies Gebilde, vielmehr bloß eine Attrappe, die's uns vortäuscht.

Und ohne Zweifel gilt dies, wie für Pflaumen, für Sätze und für all die andern Gebilde, die wir berührten, so auch für jene, die wir bildend und handelnd erzeugen, für Kunstwerke, Veranstaltungen, Einrichtungen. Etwa für Schwerter, Mienen, Vorträge, Trauerspiele, Gerichtssitzungen. Ein Schwert hat „Sinn“, wenn man damit stechen und schneiden kann; könnt' man das nicht, wär's etwa aus Pappe, so wär' es „Unsinn“, eine Attrappe. Eine Miene hat „Sinn“, wenn sich in ihr Seelenvorgänge spiegeln; ist das nicht der Fall, ist's etwa bloß eine absichtlich geschnittene Grimasse, dann wär' auch diese „Miene“ gar nicht wirklich eine solche, vielmehr „Unsinn“, eine Attrappe. Ein Vortrag hat „Sinn“, wenn die Zuhörer aus ihm etwas neues erfahren; ist dem nicht so, würd' etwa ein Vortragender bloß einen schon allen bekannten Zeitungsaufsatz vorlesen, so wär' auch dies gar nicht wirklich ein Vortrag, vielmehr „Unsinn“, eine Atrappe. Ein Trauerspiel hat „Sinn“, wenn dadurch (mag dies vielleicht auch nicht sein einziger „Sinn“ sein) in uns gewisse Empfindungen des Anteils, der Rührung, der Erhebung hervorgerufen werden; hätt's diese Wirkung nicht, reizte vielmehr durch seinen possenhaften Inhalt die Zuschauer zum Lachen, dann wär's gar kein Trauerspiel, es wäre bloßer „Unsinn“, eine bloße Attrappe. Eine Gerichtssitzung hat „Sinn“, wenn in ihr einem Recht zum Sieg verholfen, ein Unrecht vergolten wird; träfe hievon das Gegenteil zu, wär' der Vorsitzende sichtlich gar nicht darum bemüht, die Rechtslage zu ergründen, oder wär' einer einer Tat wegen angeklagt, die gar nicht verboten ist, etwa dessen, einen Floh getötet zu haben, so wär' auch hier die Form nicht durch den Inhalt „erfüllt“, die Verhandlung wär' nicht das, wofür sie sich ausgibt, sie wäre gar keine Gerichtsverhandlung, vielmehr „Unsinn“, eine Attrappe.

Allein man wird einwenden, das soeben Gesagte sei doch selbst „Unsinn“. Wer einem Schwert „Sinn“ zuspreche, der

denke doch nicht daran, daß es nicht aus Pappe ist; und ebensowenig achte, wer einer Miene, einem Vortrag, einem Trauerspiel, einer Gerichtssitzung „Sinn“ zuerkennt, irgendwie darauf, daß die Miene keine Grimasse, der Vortrag nicht die Vorlesung eines Zeitungsaufsatzes, das Trauerspiel keine Posse, die Gerichtssitzung nicht eine bloße Scheinverhandlung ist. Daß sie das nicht sind, könne also auch nicht das sein, was ihren „Sinn“ begründet, es sei vielmehr offenbar eine zufällige, bedeutungslose Nebensache; für den „Sinn“ jener Gebilde müsse das Maß geben, was sie sind, oder, von einer andern Seite aus gesehen, das, als was wir sie auffassen; nenne man aber ein Gebilde, sofern's nur überhaupt auf irgendwelche bestimmte Art aufgefaßt werde, ein „Sinngebilde schlechthin“, dann sei's eben ganz verfehlt, ja verkehrt (denn es heiße, der Hauptsache einen Nebenumstand, als wär' er ihr gleichwertig, an die Seite setzen), von der Untersuchung der „Sinngebilde schlechthin“ die der „Sinngebilde als solchen“ überhaupt zu sondern.

Ich denke, die Haltlosigkeit dieses Einwands wird uns offenbar, sobald wir darauf achten, daß die „Erfüllung“ der Form durch den Inhalt nicht einfach entweder vorhanden oder nicht vorhanden ist, daß sie vielmehr die vielfältigste gradweise Abstufung zuläßt. Die ungenießbare Pflaume braucht nicht eine steinerne Attrappe, sie mag aber doch steinhart sein und wird auch dann für den Knaben, der sie verspeisen möchte, „nicht viel Sinn“ haben. Ein Satz mag, auch wenn er nicht ganz und gar unsinnig ist, doch nur ein mühsames und ungenaues Erfassen gestatten: man wird dann von ihm sagen dürfen, er habe „wenig Sinn“. So könnte auch das Schwert, ohne daß es gerade aus Pappe sein müßte, doch schlecht und schartig schneiden; die Miene könnte, auch wenn sie keine bloße Grimasse wäre, doch blöd' und ausdruckslos wirken; der Vortrag mag, ohne daß er gerade einen Zeitungsaufsatz wiedergibt, doch nur allbekannte Plattheiten enthalten; das Trauerspiel könnte, auch wenn's keine Posse ist, uns dennoch kalt lassen; und die Gerichtssitzung vermöchte, auch ohne eine bloße Scheinverhandlung zu sein, doch durch die Art, wie sie geleitet wird, oder durch die Geringfügigkeit ihres Gegenstands unser Rechtsgefühl zu verletzen. Auch dies alles aber darf offenbar nicht der Fall sein, wenn jenen Gebilden mit Recht ein irgendwie nennenswertes Maß von „Sinn“ soll zugesprochen werden. Und dies

läßt sich dann nicht mehr für einen bloß zufälligen Nebenumstand ausgeben. Daß das Schwert wirklich schneidet, die Miene wirklich Seelisches wiederspiegelt, der Vortrag wirklich neue Gedanken enthält, das Trauerspiel wirklich mitreißt, die Gerichtssitzung wirklich dem Recht dient, daß somit alle diese Gebilde wirklich das sind, was sie scheinen, daß ihr Inhalt ihre Form, die durch diese erregte Erwartung, „erfüllt“, das ist dem „Sinn“ dieser „Sinngebilde“ durchaus wesentlich, ja man darf wohl sagen, es macht ihn ganz eigentlich und hauptsächlich aus.

So darf man denn wohl auch behaupten, daß es, neben der Forderung nach Uebersichtlichkeit, vor allem der Grundsatz, ein Ding solle das, was es scheint, auch wirklich sein, ist, der das Wesen der „Sinngebilde als solchen“ bestimmt und der damit auch für die Hervorbringung solcher Sinngebilde in der Kunst und im Leben, demnach für unser Schaffen und Tun, die wichtigste Richtschnur abgibt. Und gerade daß dieser Grundsatz, sowie auch jener der Uebersichtlichkeit, zwei so verschiedene Gebiete, wie's das Kunstschaffen und die Lebensgestaltung sind, überwölbt, verleiht ihm, auch für den, der ihn mit den Augen der Wissenschaft mustert, seinen Wert. Daß Schwerter schneiden, Mienen ausdrucksvoll sein, Vorträge unterrichten, Trauerspiele rühren, Gerichtssitzungen dem Recht dienen sollen, ist nichts neues. Und ebensowenig, was sich daraus durch weitere Verallgemeinerung ergibt: daß überhaupt unsre Geräte wie unsere Kunstwerke, unsre Veranstaltungen wie unsere Einrichtungen, wenn anders sie „Sinn haben“ sollen, nicht an einem innern Widerspruch kranken dürfen, vielmehr die Leistungen, zu denen sie bestimmt scheinen, zu vollziehen auch wirklich fähig sein müssen (das Haus soll bewohnbar sein, die Posse zum Lachen reizen, Rechtsformen sollen der Verwirklichung der Rechtssätze, diese der Verwirklichung der Rechtsgedanken dienen). Allein daß sich dies nun alles in einen Grundsatz zusammenfassen läßt, der seinerseits wieder aus dem Wesen des „Sinnes“ selbst fließt — in einen Grundsatz überdies, der für das ganze Gebiet des Kunstschaffens ebenso gilt wie für den gesamten Bereich der Lebensgestaltung, dies stellt doch, so ließe sich immerhin behaupten, eine nicht ganz gering zu schätzende Einsicht dar. Und wer ein tönendes Wort nicht scheut, der möchte jenen Grundsatz wohl gar den

Grundsatz der Wahrhaftigkeit nennen. — Nur freilich, daß sich bei alledem denn doch ein Bedenken regt.

103. Sollen sie „Sinn“ haben, so dürfen die Gebilde, die wir hervorbringen, unsre Geräte und Kunstwerke wie unsre Veranstaltungen und Einrichtungen, „nicht an einem innern Widerspruch kranken“, sie müssen „die Leistungen, zu denen sie bestimmt scheinen, zu vollziehen auch wirklich fähig sein“. — Ist damit zuletzt mehr, ist damit überhaupt etwas andres gesagt, als daß sie sich zu dem Zweck, zu dem sie hervorgebracht wurden, auch wirklich eignen, mit andrem Wort: daß sie zweckmäßig sein müssen? Wenn aber nicht, behält dann nicht endlich doch Bühler recht, der „Sinn“ ganz einfach = „Zweck“ setzen wollte?

Freilich, gegen die Richtigkeit des „Grundsatzes der Wahrhaftigkeit“ beweist diese Einwendung nichts. Denn gerade wenn's mit dem „Grundsatz der Wahrhaftigkeit“ seine Richtigkeit hat, muß er sich notwendig auch als „Grundsatz der Zweckmäßigkeit“ aussprechen lassen. All unser Hervorbringen, all unser Schaffen und Tun, steht ja im Dienst von Zwecken. Und eben darum sind wir's auch gewohnt, eben darum hat sich in uns die Bereitschaft entwickelt, alles von Menschen Hervorgebrachte, alles von ihnen Geschaffene und Getane als Mittel zu einem Zweck zu erfassen. Auch kann, spätestens in dem Augenblick, wo das Gebilde seinem Zweck entsprochen, oder aber wo's ihn verfehlt hat, ein Zweifel darüber, welches dieser Zweck war, nicht mehr bestehen. Auch der verborgenste, geheimste Plan muß ja seine Abzweckung endlich offenbaren. In irgendeinem Zeitpunkt also werden wir stets die Leistung, zu der das Gebilde bestimmt, mit jener vergleichen können, zu der's fähig war. Die erstere ist dann stets sowohl die, die zu erwarten die „Form“ des Gebildes uns aufforderte, als auch jene, die dem Hervorbringenden als „Zweck“ vor Augen stand; sowie auch die Leistung, zu der das Gebilde fähig war, stets sowohl jene ist, über die sein „Inhalt“ uns aufklärt, als auch die, die's wirklich vollzieht. Deckt sich nun diese mit jener, dann kann stets ebensowohl gesagt werden, das Gebilde sei zweckmäßig, wie auch, seine Form wurde durch seinen Inhalt „erfüllt“, es leiste dem Grundsatz der Wahrhaftigkeit Genüge; deckt sich dagegen die Leistung, zu der das Gebilde fähig, nicht

mit der, zu der's bestimmt ist, dann sind wir stets ebensowohl zu der Aussage berechtigt, es habe sich als unzweckmäßig erwiesen, wie auch zu der andern, es sei in Wahrheit nicht das, was es zu sein schien, genüge somit nicht dem Grundsatz der Wahrhaftigkeit. Die Frage ist also nicht, ob's der „Grundsatz der Wahrhaftigkeit“ oder jener der Zweckmäßigkeit sei, der über„ Sinn“ oder „Unsinn“ der „Sinngebilde“ entscheidet; die Frage ist, ob der Grundsatz der Wahrhaftigkeit, über den der Zweckmäßigkeit hinaus, noch irgendetwas neues besagt? Diese Frage aber wag' ich nun nicht ohne Vorbehalt zu bejahen.

Das Wesen des „Sinnes“ freilich wird durch den Grundsatz der Wahrhaftigkeit schärfer erfaßt. Es gibt ja, wie sich's zeigte, zahlreiche Fälle, in denen wir von „Sinn“ reden, von „Zweck“ dagegen unmöglich sprechen können. „Sinn“ läßt sich also nicht einfach = Zweck setzen. Für alle Erscheinungsformen des „Sinns“ trifft vielmehr nur die Erklärung zu, er sei die Fähigkeit eines Gebildes, uns die Auffassung, die's uns zumutet, auch zu gestatten. Wer daher an einem einheitlichen Sinnbegriff festhalten will, der wird auch auf die Frage, wie ein von uns hervorgebrachtes Gebilde beschaffen sein müsse, um „Sinn“ zu haben, nur antworten dürfen: so, daß es jener Bedingung genügt, und das heißt so, daß sein Inhalt die von seiner Form erregte Erwartung erfüllt. Allein für den Umfang des Sinnbegriffs in seiner Anwendung auf die von uns hervorgebrachten Sinngebilde folgt aus dieser Antwort nichts, was nicht auch aus der Erklärung: „Sinn“ = Zweckmäßigkeit folgte; denn unter solchen, im Hinblick auf einen Zweck hervorgebrachten Gebilden sind's eben nur die zweckmäßigen, deren Inhalt die von ihrer Form erregte Erwartung erfüllt, wie denn auch umgekehrt unter ihnen nur jene, deren Inhalt die von ihrer Form erregte Erwartung erfüllt, auch zweckmäßig sind. Und so ist denn der „Grundsatz der Wahrhaftigkeit“, wir müssen's uns gestehen, was seine Anwendbarkeit aufs einzelne angeht, zwar richtig, allein etwas neues lehrt er uns nicht.

IV. Abschluß.

104. Einen Schlüssel hofften wir in dem Begriff des Sinns ergreifen zu können, „der uns ein Reich des von allem Erklären wesenhaft verschiedenen Verstehens“ aufschließen sollte — „ein Reich, das nun ganz eigentlich das Gebiet jener Erkenntnis wäre, die sich auf das Lebendige und Bewußte als solches, auf Wert und Recht, ja auf die Geschichte, zuletzt auf alles Geistige überhaupt richtet“.

Diese Hoffnung hat sich nicht erfüllt.

Wohl steht dem Erklären das Verstehen zur Seite, ja es übertrifft's bei weitem, was das Vermögen der Erkenntnis, uns unmittelbar einzuleuchten, und die Befriedigung angeht, die sie uns bietet. Allein in Beziehung auf die große und ernste Hauptleistung des Erklärens, in Beziehung auf die Ermittlung unbekannter Tatsachen, ist ihm das bloße Verstehen nicht gewachsen. Da ist's für das Erklären nur unzulängliche Vorstufe, vorläufiger Ersatz. Ein unentbehrlicher Ersatz freilich, wo sich's um die Erkenntnis fremden Seelenlebens, um die Einsicht in die Naturzweckmäßigkeit handelt. Und auch sonst ein Mutterboden, aus dem hier und da — vor allem auf dem Gebiet der „angewandten“ und besonders der geschichtlichen Wissenschaften — dürftige Formen eines fragwürdigen Wissens in die Höhe wachsen. Auch ist Verständlichkeit, Sinn, eine unschätzbare Richtschnur für menschliches Schaffen und Tun, allein ihr Begriff fällt hier, dem Umfang nach, völlig mit dem der Zweckmäßigkeit zusammen.

Da muß man sich's wohl gestehen, daß im Grunde neue Formen der Erkenntnis nicht aufgefunden wurden. Fremde Seelenvorgänge nacherleben, das Lebendige in seiner Zweckbestimmtheit erfassen, wo sich streng gültige Gesetze nicht darbieten, mit ungenauen, bloß annäherungsweise gültigen Regeln

das Auslangen finden, wo eine einzige Wissenschaft nicht zum Ziel kommt, mehrere zusammenwirken lassen, in der Geschichte insbesondre nach Durchschnittserfahrungen suchen, die Zulänglichkeit der Geräte und der Kunstwerke, der Veranstaltungen und Einrichtungen nach ihrer Uebersichtlichkeit, vor allem aber nach ihrer Zweckmäßigkeit beurteilen, — all das ist längst bekannt, es ist längst geübt worden. Höchstens, daß sich nicht immer alle, die's so hielten, auch davon Rechenschaft gaben.

„Kein Zweifel, das Reich des Sinnes und seiner Träger, der Sinngebilde, ist reich an weiten Aussichten und schönen Blicken. Ist's aber auch ebenso fruchtbar wie reizvoll? Sind seine Erzeugnisse so haltbar, daß aus ihnen der Bau . . . zahlreicher Wissenschaften sich errichten läßt? Und soweit sie haltbar sind, sind sie nicht etwa auch schon lange bekannt und im Gebrauch, mag sich auch über ihre Herkunft aus jenem Reich bisher ein gewisses Dunkel gebreitet haben? So daß also die Aufklärung über diese ihre Herkunft zuletzt der Hauptgewinn wäre, den uns die Erschließung jenes Reichs verspräche?“

Verzeichnis der Eigennamen.

(Nur die Namen, die dem Leser von Nutzen sein können, wurden aufgenommen. — Die Ziffern bezeichnen die Seitenzahlen.)

Aristoteles 12, 45, 111.
Baader 196.
K. E. v. Baer 196.
Br. Bauch 39.
H. Bergson 243.
B. Bolzano 140.
K. Bühler 5 f., 8, 18—20, 26, 82, 140, 235, 252.
R. Carnap 59—61, 103, 116 f., 129, 141.
E. Cassirer 36.
J. Cohn 141, 215.
H. Diels 51.
W. Dilthey 5 f., 8 f., 74 f., 216 f.
Chr. v. Ehrenfels 39 f.
Fr. Engels 241.
B. Erdmann 50.
Th. Erismann 5, 139.
A. K. A. Eschenmayer 196.
H. Freyer 18.
Gall 145, 199, 215, 228.
H. Gomperz 121, 129, 141, 188, 206 f.
Gorgias 201.
N. Hartmann 5, 26, 121.
Hegel 13, 148, 196.
Heraklit 29, 46.
Herodot 226.
R. Hönigswald 39.
E. Husserl 5, 34, 140 f.
K. Jaspers 5, 11, 50.
Kant 68, 92, 145, 203, 215.
H. Kelsen 119—123, 136 f., 235.
V. Kraft 12, 215.
J. v. Kries 105.
F. Krueger 39.
Lagrange 248.
Laplace 144.
Lavater 199.
Leibniz 3, 167, 174.
K. Marx 241.
A. v. Meinong 98, 120, 241.
P. J. Moebius 145, 199, 215, 228.
Morelli 202.
H. Münsterberg 140.
Oken 106.
„Orpheus" 201.
Paulus 217.
H. Pichler 5 f., 12.
Platon 12, 128, 130, 139, 148, 201, 203.
Quételet 200.
R. K. Rask 201.
H. Reichner 11.
R. Reininger 156 f.
H. Rickert 5, 191.
B. Russell 129.
M. Scheler 5.
Schelling 196.
M. Schlick 105.
Schopenhauer 167.
Sokrates 214, 216.
O. Spann 5 f., 41 f., 195, 207, 243.
Spinoza 3.
Ed. Spranger 5 f., 9, 13, 16, 19, 78, 126, 217.
H. Steffens 196.
G. Störring 5, 139, 216 f.
Süßmilch 200.
Vesal 199.
F. Weinhandl 39.
W. Windelband 5.
Chr. Wolff 44, 164.
Xenophon 201.
Th. Ziehen 217.
E. Zilsel 157, 240—242.

110481

BF
778
G57

110481

Gomperz, Heinrich
Ueber sinn und
Sinngebilde Verstehen

DATE DUE 12 29 70 BORROWER'S NAME

Gomperz
Ueber sinn...

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA

PRINTED IN U.S.A.